الشخص

1-الشخص والهوية الشخصية

استشكالات أولية :

رغم تعدد وتنوع بل وتعارض الحالات النفسية التي يمر منها الشخص طيلة حياته، فإن كل واحد منا يحيل باستمرار إلى نفسه بضمير "أنا" بوصفه وحدة وهوية تظل مطابقة لذاتها على الدوام. غير ان هذه الوحدة التي تبدو بديهية تطرح مع ذلك أسئلة عديدة

بل إن البديهي يشكل الموضوع الأثير والمفضل للفكر الفلسفي. ويمكن القول أن الفيلسوف يصادف إشكالية الوحدة المزعومة للهوية الشخصية في معرض بحثه في الماهيات والجواهر. يتساءل الفيلسوف: إذا كان لكل شيء ماهية تخصه، بها يتميز عن غيره، فهل هناك ماهية تخص الفرد، بها يتميز عن غيره بشكل مطلق؟ خصوصا إذا علمنا أنه ما من صفة فيه، جسمية او نفسية، إلا ويشاطره التخلق بها عدد قليل أو كثير من الأفراد؛ وإذا عرضنا الشخص على محك الزمن والتاريخ، فهل هناك جوهر يظل ثابتا رغم تغيرات الجسم وأحوال النفس وانفعالاتها؟ وهل هذا الجوهر كيان ميتافيزيقي مكتمل التكوين منذ البدأ، أم أنها سيرورة سيكلوجية تجد سندها المادي في الذاكرة، وعملية تطورية تنشأ تدريجيا بفضل تفاعل الفرد مع الغير؟ .

أ-ثبات الأنا واستمراريته في الزمان:

موقف ديكارت: التصور الجوهراني الماهوي للهوية الشخصية

نلاحظ أن الفرد يستطيع التفكير في الموجودات الماثلة أمام حواسه أو المستحضرة صورتها عبر المخيلة، ولكنه يستطيع أيضا التفكير في **ذاته** ، في **نفسه** هذه التي تفكر**!!**

يسمى هذا التفكير **وعيا** وهو نفس الوعي الذي اعتمدعليه ديكارت في " الكوجيطو" وخصوصا وعي الذات بفعل التفكير الذي تنجزه في لحظة الشك أي الوعي بالطبيعة المفكرة للذات التي تقابل عند ديكارت طبيعة الإمتداد المميزة للجسم.

تساءل ديكارت في التأمل الثاني: "أي شيءأنا إذن؟ " وأجاب: " أنا شيء مفكر "

ولكن هل وراء أفعال الشك والتذكر والإثبات والنفي والتخيل والإرادة...هل وراءها جوهر قائم بذاته؟ يجيب ديكارت بنعم : إنها النفس، جوهر خاصيته الأساسية التفكير، أي أن للكائن البشري طبيعة خصائصها هي أفعال التفكير من شك وتخيل وإحساس ...وهي مايشكل الهوية الشخصية للكائن البشري، بل إنها صفته الأكثر يقينية، والأكثر صمودا أمام أقوى عوامل الشك

موقف جون لوك:نقد التصور الجوهراني الماهوي: ليست الهوية الشخصية سوى ذلك الوعي أو المعرفة المصاحبة لإحساساتنا

يرى "جون لوك" أن مايجعل الشخص " هو نفسه" عبر أمكنة وأزمنة مختلفة، هو ذلك الوعي أو المعرفة التي تصاحب مختلف أفعاله وحالاته الشعورية من شم وتذوق وسمع وإحساس وإرادة، تضاف إليها الذاكرة التي تربط الخبرات الشعورية الماضية بالخبرة الحالية، مما يعطي لهذا الوعي استمرارية في الزمان

"إذن فلوك" و "ديكارت" مجمعان بأن الشخص هو ذلك الكائن الذي يحس ويتذكر و -يضيف التجريبي لوك- يشم ويتذوق !

ولكنهما يختلفان فيما يخص وجود جوهر قائم بذاته يسند هذا الوعي وهذه الاستمرارية التي يستشعرها الفرد؛ والواقع أن " الجوهر المفكر" -من وجهة نظر المحاكمة الحسية- كينونة ميتافيزيقية لايسع لوك قبولها انسجاما مع نزعته التجريبية التي لاتقر لشيء بصفة الواقعية والحقيقة مالم يكن إحساسا أو مستنبطا من إحساس، وباختصار فالهوية الشخصية تكمن في فعل الوعي، وعندما يتعلق الأمربالماضي يصبح الوعي ذاكرة بكل بساطة، وكل هذا لكي يتجنب لوك القول بوجود جوهر مفكر، أي أن الهوية لاتقوم في أي جوهر مادي كان أو عقلي، ولاتستمر إلا مادام هذا الوعي مستمرا

موقف دافيد هيوم: النقد الجذري للتصور الديكارتي الماهوي

دافيد هيوم فيلسوف تجريبي، لايعترف بغير الانطباعات الحسية مصدرا أولا للأفكار، **وعليه فلكي تكون فكرة ما واقعية، فلابد لها أن تشتق من انطباع حسي ما،** والحال أن فكرة "الأنا" أو "الشخص" ليست انطباعا حسيا مفردا، بل هي ماتنسب إليه مختلف الانطباعات. وإذا ما وجد انطباع حسي مولد لفكرة "الأنا" فلابد أن يتصف هذا الانطباع بنفس صفات الأنا وهي الثبات والاستمرارية طيلة حياتنا، والحال أنه لاوجود لانطباع مستمر وثابت: إن الألم واللذة، الفرح والحزن، الأهواء والاحساسات...، حالات شعورية تتعاقب ولاتوجد أبدا متزامنة أومجتمعة. وعليه ففكرة الأنا لايمكن ان تتولد عن هذه الانطباعات ولاعن أي إنطباع آخر، ومن ثم فلا وجود لمثل هذه الفكرة واقعيا، ومن باب أولى ينبغي الامتناع عن أي حديث عن الهوية الشخصية كجوهر قائم بذاته.

ب- الذاكرة والهوية الشخصية

بغض النظر عما إذا كانت الهوية جوهرا قائما بذاته أو تعاقبا لحالات شعورية متباينة، فإن الهوية ليست كيانا ميتافيزيقيا مكتمل التكوين منذ البدأ، إنها سيرورة سيكلوجية تجد سندها المادي في الذاكرة، وعملية تطورية تنشأ تدريجيا بفضل تفاعل الفرد مع الغير

سبق لــ ابن سينا أن لاحظ، في هذا الإطار، بأن فعل التذكر هو الذي يمنح الفرد شعورا بهويته وأناه وبثباتها.ويتجلى هذا واضحا في شعور الفرد داخلياً وعبر حياته باستمرار وحدة شخصيته وهويتها وثباتها ضمن الظروف المتعددة التي تمر بها، كما يظهر بوضوح في وحدة الخبرة التي يمر بها في الحاضر واستمرار اتصالها مع الخبرة الماضية التي كان يمر بها.

إذا كانت الذاكرة هي مايعطي لشعور الشخص بأناه وبهويته مادتهما الخام، فإن امتداد هذه الهوية في الزمان، كما يلاحظ جون لوك، مرهون باتساع أو تقلص مدى الذكريات التي يستطيع الفكر أن يطالها الآن: وبعبارة أخرى إنني الآن هو نفسه الذي كان ماضيا وصاحب هذا الفعل الماضي **هو نفس الشخص** الذي يستحضره الآن في ذاكرته.

لهذا السبب، وعندما يتساءل برغسون عن ماهية الوعي المصاحب لجميع عمليات تفكيرنا، يجيب ببساطة: إن الوعي ذاكرة، يوجد بوجودها ويتلف بتلفها

ومن الجدير بالذكر أن الوعي بالذات على هذا النحو الأرقى ليس مقدرة غريزية او إشراقا فجائيا، بل هو مسلسل تدريجي بطيء يمر أولا عبر إدراك وحدة الجسم الذي ينفصل به الكائن عما عداه وعبر العلاقة مع الغير.

2-الشخص بوصفه قيمة

استشكالات أولية :

مالذي يؤسس البعد القيمي-الأخلاقي للشخص؟ وهل يمكن فلسفيا تبرير الاحترام والكرامة الواجبة بشكل مطلق للشخص البشري ؟ وما علاقة ذلك بمسؤوليته والتزامه ككذات عاقلة وحرة تنسب إليها مسؤولية افعالها ؟

يستفاد من المحورين السابقين أن الفرد وبشكل مجرد سابق على كل تعيين - أي وقبل أن يتحدد بطول قامته أو لون عينيه او مزاجه أو ثروته- هو ذات مفكرة، عاقلة، واعية قوامها الأنا الذي يمثل جوهرها البسيط الثابت ، وذلك بغض النظر عن الاختلاف القائم بين الفلاسفة حول طبيعة هذا الأنا وعلاقته بالجسد والانطباعات الحسية والذاكرة ...

ولكن مافائدة هذا التجريد النظري على المستوى العملي؟ هل يمكن أن نرتب عليه نتائج أخلاقية ملموسة؟

موقف كانط:العقل أساس قيمة الشخص وكرامته

انطلاقا من هذا التجريد، ذهب كانط بأن الإنسان هو أكثر من مجرد معطى طبيعي، إنه ذات لعقل عملي أخلاقي يستمد منه كرامة أي قيمة داخلية مطلقة تتجاوز كل تقويم أو سعر.إن قدرته ككذات أخلاقية على أن يشرع لنفسه مبادئ يلتزم بها بمحض إرادته، هي ما يعطيه الحق في إلزام الآخرين باحترامه أي التصرف وفق هذه المبادئ. ومادام هذا العقل الأخلاقي ومقتضياته كونيا، فإن الأنسانية جمعاء تجثم بداخل كل فرد مما يستوجب احترامه ومعاملته كغاية لاكوسيلة والنظر إليه كما لو كان عينة تختزل الإنسانية جمعاء. وهذا الاحترام الواجب له من طرف الغير لاينفصل عن ذلك الاحترام الذي يجب للإنسان تجاه نفسه،إذ لا ينبغي له أن يتخلى عن كرامته، وهو ما يعني أن يحافظ على الوعي بالخاصية السامية لتكوينه الأخلاقي الذي يدخل ضمن مفهوم الفضيلة، .

لقد كتب كانط هذه الأفكار في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" في القرن الثامن عشر .وصحيح أن القرن العشرين قد شهد تحسنا كبيرا للشرط البشري مقارنة مع قرن الأنوار: إلغاء الرق، التخفيف من الميز ضد النساء...، بيد أنه عرف أيضا أهوال حربين عالميتين جسدتا واقعيا فكرة الدمار الشامل، إنضافت إليهما حروب محلية شهدت أبشع أنواع التطهير العرقي ومعسكرات الاعتقال... مما جعل التأمل الفلسفي، في القرن العشرين يعاود مجددا طرح السؤال حول حرمة الكائن البشري وسلامته الجسدية وبالخصوص حقه في عدم التعرض للأذى، "

موقف طوم ريغان:قيمة الشخص نابعة من كونه كائنا حيا حاسا

تنتمي فلسفة طوم ريغان إلى التقليد الكانطي، لكن في حين يؤسس كانط القيمة المطلقة التي نعزوها إلى الكائنات البشرية على خاصية العقل، وبالضبط العقل الأخلاقي العملي، التي تتمتع بها هذه الكائنات،بما يجعل منها ذواتا أخلاقية، فإن طوم ريغان يعتبر هذا التأسيس غير كاف، وحجته في ذلك أننا ملزمون باحترام القيمة المطلقة لكائنات بشرية غير عاقلة مثل الأطفال وكذا الذين يعانون من عاهات عقلية جسيمة

وعليه فإن الخاصية الحاسمة والمشتركة بين الكائنات البشرية ليست هي العقل، بل كونهم كائنات حاسة واعية أي كائنات حية تستشعر حياتها، بما لديها من معتقدات وتوقعات ورغبات ومشاعر مندمجة ضمن وحدة سيكلوجية مستمرة في الماضي عبر التذكر ومنفتحة على المستقبل من خلال الرغبة والتوقع...، مما يجعل حياتها واقعة يعنيها أمرها، بمعنى ان مايحدث لها، من مسرة تنشدها أو تعاسة تتجنبها، يعنيها بالدرجة الأولى بغض النظر عما إذا كان يعني شخصا آخر أم لا"

ويمضي توم ريغان بهذا المبدأ إلى مداه الأقصى فيخلص إلى أن جميع المخلوقات التي يمكنها أن تكون «قابلة للحياة»، أي مواضيع لوجود يمكن أن يتحول للأفضل أو للأسوأ بالنسبة إليها، تمتلك قيمة أصلية في ذاتها وتستحق أن تحترم مصالحها في عيش حياة أفضل ..

إذا كان تصور طوم ريغان يتجاوز بعض مفارقات التصور الكانطي، فإنه يثير مفارقات لاتقل عنها إحراجا لأن معيار "الذات الحية التي تستشعر حياتها" يلزمنا بإضفاء قيمة أصيلة مطلقة ليس فقط على الكائنات البشرية، بل وحتى الحيوانات وبالخصوص الذبييات التي سنصبح مطالبين بمعاملتها كغاية لا كمجرد وسيلة !

3 -الشخص بين الضرورة والحتمية

استشكالات أولية:

يبدو أن مدار الحديث عن مفهوم الشخص ـ كذات عاقلة وحرة تنسب إليها مسؤولية افعالها ـ ينحصر في قضيتين: الكرامة والمسؤولية. يشير المفهوم الأول إلى مايحق للمرء النمتع به بوصفه شخصا، بينما يشير المفهوم الثاني إلى ماهو ملزم او ملتزم به أو مطالب به بوصفه شخصا أيضا.

بحثنا المفهوم الأول في المحور السابق. إذا اقتصرنا الآن على المفهوم الثاني، فمن اليسير أن نتصور بأن المسؤولية لاتنفصل عن صفة أخرى وهي الحرية التي يطالب بها الفرد كجزء من كرامته، وهذه المرة أيضا، بوصفه شخصا.

لن نتوقف عند الحريات السياسية لأن المانع دونها جلي واضح، وهو النظام السياسي ومختلف أشكال التضييق والقمع التي يمارسها على حرية الأفراد في التجمع والتعبير، سيقتصر بحثنا فقط على الحرية التي يحاسب الشخص بموجبها أخلاقيا من قبل الغير أو من قبل ضميره الشخصي (تأنيب الضمير) ؛أو تلك الحرية التي تترتب عنها المسؤولية المدنية أو الجنائية والتي بموجبها يحاسب المرء قانونيا أمام العدالة، ذلك أن القاضي ملزم بإثبات خلو الفعل من الإكراه كشرط لإثبات المسؤولية أي توفر عنصر الحرية والاختيار، وبناءا عليه يعرض المتهم نفسه للعقوبات المقررة

هل هذه الحرية المفترضة موهومة، لأن الشخص يرزح تحت وطأة مجموعة من الإكراهات والإشراطات التي لايطالها وعيه أحيانا، أم أن الشخص البشري ليس موضوعا ولاتجوز في حقه مقولات العلم وعلى رأسها الحتمية؟

موقف العلوم الإنسانية: تتمثل الضرورة في خضوع الشخص لحتميات تتجاوز وعيه وتلغي حريته

في المحورين السابقين تمت مقاربة مفهوم الشخص من زاوية الوعي وبشكل مجرد من كل تعيين، بيد أن الكائن البشري بنية سيكوفيزيولوجية وكائن سوسيوثقافي، فلا يسعه الإنفلات من قوانين الفيزيولوجيا والمحددات النفسية والإكراهات السوسيوثقافية .

إن تجاهل هذه الشروط هي مايجعل كل إنسان يعتقد أنه السيد في مملكة نفسه، وأنه من اختار بمحض إرادته بعض ملامح شخصيته،

هناك مذاهب فلسفية كثيرة قامت على فكرة الحتمية الكونية الشاملة فلم تر في الشعور بالحرية سوى وهم ناتج عن جهل بسلسلة العلل والأسباب، وكما يقول اسبينوزا، فإنا الناس يعون حقا رغباتهم لكنهم يجهلون العلل الخفية التي تدفعهم إلى الرغبة في هذا الموضوع او ذاك. وبيدو أن العلوم الإنسانية المعاصرة تقدم دلائل إضافية داعمة للتصور الحتمي السبينوزي؛: فالتحليل النفسي مثلا يرى البناء النفسي للشخصية كنتيجة حتمية لخبرات مرحلة الطفولة، كما أن الكثير من الأنشطة الإنسانية تحركها دوافع الهو اللاشعورية ذات الطبيعة الجنسية أو العدوانية. هذا الهو الذي قال عنه "نيتشه": وراء أفكارك وشعورك يختفي سيد مجهول يريك السبيل، إسمه الهو. في جسمك يسكن، بل هو جسمك، وصوابه أصوب من صواب حكمتك"، بل إن بول هودار يذهب إلى حد القول بأن " :كلام الإنسان كلام مهموس له به من طرف الهو، الذي يعبر عن نفسه في الإنسان عندما يحاول الإنسان أن يعبر عن ذاته"!!

أما بالنسبة لعلماء الإجتماع والأنثربولوجيا، فإن طبقات مهمة في الشخصية لاتعدو أن تكون سوى انعكاس للشخصية الأساسية للمجتمع أو الشخصية الوظيفية لجماعة الإنتماء، بحيث يمكن القول مع دوركايم أنه كلما تكلم الفرد أو حكم ، فالمجتمع هو الذي يتكلم أو يحكم من خلاله. وإذا كانت التنشئة الإجتماعية تزود الفرد بعناصر من ثقافة المجتمع، فأن هذه الثقافة بدورها حسب التحليل الماركسي ليست سوى انعكاس للبنية التحتية المستقلة عن وعي الذوات: لأن الوجود المادي هو الذي يحدد الوعي لاالعكس .

حاصل الكلام هو اختفاء الإنسان أو موته كما أعلنت البنيوية، لأن البنيات النفسية الإجتماعية اللغوية... هي التي تفعل وليس الذات أو الفرد. هل يمكن بعد كل هذا الحديث عن الإنسان كما نتحدث عن ذات أي عن كائن قادر على القيام بعمل إرادي؟ هل للسؤال "من أنا " بعد من قيمة؟!!

موقف سارتر ومونييه:إن كون الكائن البشري شخصا هو بالضبط مايسمح له بأن يبارح مملكة الضرورة؟

رغم كل ماذكر فإن الإنسان لازال يقنع نفسه بأن له شيئا يفعله، شيئا يبقى عليه أن يفعله. إن النظر إلى الشخص باعتباره ذاتا ووعيا يمكننا من القول بأن وعي الإنسان بالحتميات الشارطة يمثل خطوة أولى على طريق التحرر من تأثيرها وإشراطها المطلق، لقد اشتقت الوجودية مقولة " أسبقية الوجود على الماهية " من خاصية الوعي،، لأن الإنسان ليس وجودا في ذاته كالأشياء، بل وجودا لذاته: يوجد ويعي وجوده، مما يجعل وجوده تركيبة لانهائية من الإختيارات والإمكانيات؛ وعلى عكس الطاولة أو الشبل اللذان يتحدد نمط وجودهما بشكل خطي انطلاقا من ماهيتهما القبلية، فإن الإنسان مفتقر إلى مثل هذه الماهية التي قد تسمح بتعريفه أو الحديث عن شخصيته على نحو قبلي مسبق. صحيح أن الفرد يحيا على الدوام لا في المطلق، بل في وضعية محددة اجتماعيا وتاريخيا، لكن ردود أفعاله واختياراته لاتحددها هذه الشروط الموضوعية وحدها، بل وأيضا المعنى الذاتي الذي يفهم بموجبه هذه الشروط والأوضاع مما يفسح مجالا واسعا للحرية وانفتاح الممكنات. من هنا نفهم تصريح سارتر بأن الإنسان مشروع في سماء الممكنات، محكوم عليه بأن يكون حرا، وبان الإنسان ليس شيئا آخر غير مايصنع بتفسه . ونستطيع استثمار أطروحة سارتر التي أتينا على ذكرها للقول بأن الإنسان ليس آلة إلكترونية، حتى لو أضفنا لها صفات الذكاء والصنع المتقن كما يقول إيمانويل مونييه الذي يرفض كل اختزال للشخص إلى شيء أو موضوع لأن البشر ليسوا صنفا من أشجار متحركة أو جنسا من حيوانات ذكية بمعنى أن كل المعرفة الوضعية التي راكمتهاالعلوم الإنسانية لا يمكنها أن تستنفذ حقيقة الشخص الذي يظل أكثر من مجرد شخصية أي أكثر من مجرد نظام سيكوفيزيولولجي وسوسيوثقافي

نلاحظ أن وجودية سارتر وشخصانية مونييه يتقاطعان في رفض الخطاطة التبسيطية التي تجعل الشخص والظاهرة الإنسانية عموما ظاهرة خاضعة على غرار الظواهر الطبيعية لمقولات العلم الموضوعي وعلى رأسها الحتمية، إن الإنسان بالنسبة لفلاسفة الحرية تجربة ذاتية منغرسة في العالم لاتتوقف عن إبداع نفسها ولكن تقول العلوم الإنسانية: إنه لايبدع ولايعبر إلا عن مجمل الشروط التي يتلقى !

خلاصة عامة للدرس:

إذا كان لابد من خلاصة تجمع أطراف موضوع متشعب كموضوع "الشخص"، فسنقول بأن الشخص، تلك الوحدة الصورية، ذلك الكائن المفكر العاقل والواعي...إلخ ينطوي في المستوى المحسوس على شخصية هي حصيلة تفاعل بين عوامل باطنية وأخرى متعلقة بالمحيط الخارجي، إنها ذلك الشكل الخاص من التنظيم الذي تخضع له البنيات الجسمية، النفسية والإجتماعية. صحيح أن هذا التنظيم يخضع لعوامل ومحددات موضوعية كثيرة، لكن ذلك لايلغي دور الشخص في بناء شخصيته. وإذا ما بدا موضوع الشخص إشكاليا متعدد الأبعاد، فماذلك إلا لأن دراسة الشخص ليست إلا إسما آخر لدراسة الإنسان بكل تعقده وغموضه

مفهوم الغير

(ص1)

تقديم إشكالي:

إن كون الشخص أنا وعية حرة مسؤولة أخلاقيا و قانونيا ، أي ذات تملك الوعي و الحرية إرادة لا يعني انه قادر على العيش وحيدا منعزلا على الآخرين . فالشخص كائن اجتماعي لا يستطيع العيش خارج الجماعة بل هو في حاجة إليها لتحقيق ذاته و الوعي بها . فالغير ضرورة ملحة بالنسبة للأنا فحضوره مسألة أساسية و ملحة لإكمال وعي الأنا بذاتها و الوعي بوجودها . فكيف يتحدد وجود الغير إذن هل يمكن للأنا أن تعيش بمعزل عن الغير أم أن وجوده مشروط بوجود الغير ؟

هل يمكن معرفة الغير ؟ هل معرفته ممكنة أم مستحيلة ؟ ماهي طبيعة العلاقة بين الأنا و الغير ؟

هل هي علاقة تكامل و تواصل أم علاقة تنافر وصراع؟

- العدم : عكس الوجود (لاشكل و لا لون، غير محدد ....)
- الوجود بالذات ، الوجود المادي كشيء .كموضوع دون وعي.
- الوجود للذات ، الوجود الواعي كذات واعية تعني وجودها ووجود الغير و العالم الخارجي

وجود الغير:

إن وجود الغير يجد جذوره في الفلسفة اليونانية من خلال مجموعة من المفاهيم التي أنتجتها مثل مفهوم التطابق أو الهوهو في مقابل الاختلاف و الوحدة في مقابل الكثرة أن اليونان لم يبلوروا مفهوم الغير باعتباره أنا اخربل اعتبروه كل ما ليس ومخالف للذات . فالتقابل بالنسبة إليهم كان بين اليونان من جهة و الشعوب الأخرى وبين الإنسان و العالم الخارجي .

فلم يتبلور هذا المفهوم بالمعنى الحديث إلا مع فلسفة هيكل في مقابل الفلسفة الذاتية لديكارت .

+ أطروحة ديكارت : الفلسفة الذاتية

يؤكد ديكارت أن وجود الإنسان كقوة فاعلة متميزة عن غيرها من الكائنات لا يتحقق إلا بملكة التفكير التي تتيح له الوعي بذاته و بالآخرين. فالتفكير دليل وجودي على وجود الذات ما دام الشك تفكير وما دام التفكير لا يمكن أن يصدر إلا عن ذات موجودة "أنا اشك ،أنا أفكر ، إذن أنا موجود " و الشك عند ديكارت منهجي فهو سبيل إلى اليقين و الشك تفكير و التفكير دليل على وجود الذات . وبهذا يخلص ديكارت إلى أن الأنا أفكر " COGITO " حقيقة يقينية بديهية يقينية لا يمكن الشك فيها و ليست في حاجة إلى وساطة الغير لإثباتها مما يجعل الأنا عند ديكارت حقيقة يقينية و ذات منعزلة مستقلة ومنغلقة أما الغير فوجوده افتراضي احتمالي . فالأنا تعي ذاتها بذاتها وتدرك وجودها من تلقاء ذاتها لذلك فالأنا ليست في حاجة إلى وساطة الغير لتأكيد وجودها ووعيها بذاتها

لكن أليس عدم اليقين من وجود الغير ، هو عدم يقين من وجود الذات و عدم امتلاك وعي كامل بها ؟

أطروحة هيجل HEGEL

ادا كان ديكارت يعتبر الأنا ذاتا منغلقة منعزلة مستقلة عن الآخرين تكفي بذاتها مما يجعلها كيانا ميتافيزيقيا مجردا مطابقا لذاته يعيش في عزلة مطلقة عن العالم و الآخرين . فإن هيجل خلافا لذلك يعتبر الأنا ليست معرفة جاهزة أو معطى طبيعي فمعرفته لذاته لا تتحقق إلا من خلال الغير عبر الانفتاح وتجاوز التقوقع و الانغلاق. فالأنا تغادر انغلاقها لتنفتح على الغير لتنتزع منه الاعتراف بها كذات واعية حرة . إلا أنها تصطدم برغبة الغير الذي يرغب في نفس الرغبة أي انتزاع الاعتراف به كذات واعية حرة مما يؤدي إلى أن يغامر كل منهما بحياته في عملية صراع ينتهي بتنازل احد الطرفين عن حريته و إرادته حفاظا على حياته ، فيقبل أن يتحول إلى موضوع وشيء أي إلى أداة فيكون وجوده من اجل الآخر أي وعيا خاضعا تابعا (أي عبدا) بينما يتشبث الطرف الآخر بحريته و إرادته ويفضل الموت عن التنازل عنهما فيكون وجوده وجودا لذاته فيتحقق وعيا خالصا وبذلك يكتمل وعيه بذاته .

استنتاج

- إذن فالوعي بالذات يتطلب تجاوز انغلاق الذات على ذاتها و الخروج نحو الآخر و الانفتاح عليه لأن وعيها لا يكتمل إلا باعتراف الآخر و بذلك فوجود الغير ضروري لوجودالأنا و مكون له و ليس مجرد وجود افتراضي احتمالي كما يرى ديكارت .

(ص2)

- **نص جون بول سارتر.**

الإشكال الذي يجيب عنه النص كيف يتحدد وجود الغير بالنسبة للانا هل وجود الغير ضروري لوجود الأنا؟

أطروحة النص

- خلافا لديكارت يؤكد سارتر أن وجود الغير ضروري لوجود الأنا فمن خلال الغير يدرك الأنا وجوده ويعيه ويدرك قيمته فالغير ليس شيئا أو موضوعا كباقي الأشياء إنما هو ذات واعية حرة ، أي أنا آخر أو الأنا الذي ليس أنا مما يجعله مكون للأنا وشرط ضروري لوجوده لكن العلاقة مع الغير هي علاقة صراع ونفي، فكل منهما يتحول تحت نظرة الآخر إلى موضوع و شيء لكن الأنا في حاجة إلى الغير . ومن خلال تجاوز تلك النظرة و التعالي عليها يحقق الأنا وجوده وحريته ليصبح اللقاء بين الأنا و الغير لقاء بين حريته وحرية ومن خلال هذا اللقاء وهذه المواجهة يحقق الأنا ذاته كذات حرة متعالية البنية الحجاجية .
- يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية الإثبات و التأكيد فهو يؤكد أن وجود الغير ضروري لوجود الأنا كما يوظف آلية النفي حيث ينفي إمكانية استغناء الأنا عن الغير لإثبات وجوده و إدراكه وقد وضح ذلك اعتمادا على أمثلة .

استنتاج

- إذا كان ديكارت قد انطلق من تجربة الشك ليضع الأنا الذي يشك أي يفكر في عزلة وجودية مطلقة لا تحتاج إلى وساطة الآخرين و العالم الخارجي لإدراك وجوده و الوعي به فالأنا أفكر حقيقة يقينية في حين يعتبر وجود الغير وجودا احتمالي افتراضي و إذا كان هيكل يعتبر أن اكتمال وعي الأنا بذاته يقتضي خروجا للذات من انغلاقها و انفتاحها على الغير لانتزاع الاعتراف بها منه كذات واعية حرة . إلا أن هذه الرغبة تصطدم برغبة الغير فهو يرغب في نفس الرغبة أي انتزاع الاعتراف به كذات واعية حرة. مما يؤدي إلى الصراع والمواجهة و المغامرة بالحياة لينتهي هذا الصراع بتنازل احد الطرفين عن حريته وإرادته فيقبل حفاظا على حياته ليتحول إلى موضوع وشيء أي أداة فيكون عبدا . أما الطرف الثاني يفضل الموت على التنازل عن حريته وإرادته فيكون سيدا أي وعيا خالصا.

وهذا ما يسبب هيجل جدلية العبد و السيد أما سارتر فيؤكد أن الغير ليس شيئا وموضوعا بل هو أنا آخر أي الأنا الذي ليس أنا ، فوجوده شرط ضروري لوجود الأنا فلا يمكن للانا أن يعي وجوده وقيمته إلا من خلال الغيرو بواسطته ، غير أن نظرة الأنا للغير تحوله إلى موضوع وشيء ونفس الشيء بالنسبة لنظرة الغير للأنا مما يؤدي إلى علاقة صراع ومواجهة من خلالها يتمكن الأنا من تحقيق حريته و التعالي على وجوده لكل هل معرفة الغير ممكنة ام مستحيلة ؟يقينية ام تقريبية ؟

نص مالبرنش EMALABRANCHE

- السؤال الذي يجيب عنه النص هل يمكن للانا معرفة الغير معرفة يقينية ؟

أطروحته

يؤكد مالبرانش أن معرفة الغير من طرف الأنا هي معرفة تخمينية تقريبية و ليست معرفة يقينية . لأن الأنا لا يستطيع أن تنفذ إلى أعماق الغير لا دراك حقيقة مشاعره وعواطفه و أحاسيسه وانفعالاته ، فهو يقوم بعملية إسقاط أي يسقط عليه ما يحس به ويشعر به انطلاقا من مبدأ المماثلة وبذلك يخلص مالبرانش إلى أن معرفة الأنا للغير تظل معرفة تقليدية احتمالية وليست يقينية.

البنية الحجاجية:

يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد عى صيغتين، صيغة العرض و التوضيح و الاستدلال بالأمثلة .

لكن هل معرفة الغير فعلا مستحيلة،ألا يمكن أن تكون هناك معرفة يقينية ممكنة انطلاقا من التواصل معه ومشاركته للوجدانية ؟

نص ميرلوبونتي :

الإشكال الذي يجيب عنه النص :

هل يمكن للانا معرفة الغير من خلال التواصل معه ومشاركته وجدانيا وعاطفيا؟

(ص3)

أطروحة النص

يؤكد ميرلوبونتي خلافا لما لبرنش أن معرفة الأنا للغير ممكنة وليست مستحيلة فكل منهما يمتلك جسدا ووعيا ويتقاسما الوجود في نفس العالم مما يفرض على كل منهما الاعتراف بالأخر و التواصل معه، ولعل اكبر دليل على هذا التواصل هو اللغة وبذلك يستطيع كل طرف منهما أن ينفذ إلى أعماق الأخر ويشاركه عاطفيا ووجدانيا وهكذا تصبح معرفة الأنا للغير ممكنة وليست مستحيلة، يقينية وليست تخمينية و أن العلاقة معه ليست دائما علاقة صراع ونفي وعذاب بل قد تكون أيضا علاقة اعتراف وتواصل وصداقة مما يجعل هذه العلاقة غنية ومتعددة. فما هي إشكال هذه العلاقة إذن وما هي الاسس التي تقوم عليها ؟

نيكولاس مالبرانش : فيلسوف فرنسي من إتباع العقلانية الديكارتية 638 م رجل لا هوت وفلسفته من مؤلفاته – البحث عن الحقيقي – تأملات ......

الغيرية : تميل نحو الغير وتضحية بالمصلحة الشخصية من اجله فهي نكران الذات ، و الإيثار // الأنانية و الذاتية ALTRMISMé

العلاقة مع الغير:

هل علاقة تكامل وتواصل أم علاقة صراع وتنافر؟

نص أرسطو : الإشكال : هل يمكن للعلاقة بين الأنا و الغير أن تقوم عل أساس الصداقة ؟ وماهي أشكال و أنواع هذه الصداقة ؟

أطروحة النص

يؤكد أرسطو أن الصداقة ضرورة بشرية لا يمكن الاستغناء عنها ويصنفها إلى ثلاثة أنواع : صداقة المتعة وصداقة المنفعة وكلاهما مجرد وسيلة لتحقيق المتعة أو المنفعة مما يجعل هذا النوع من الصداقة صداقة زائفة زائلة فهي تزول بزوال المتعة و المنفعة أما النوع الثالث فهي صداقة الفضيلة وهي الصداقة الحقيقية لأنها غاية في حد ذاتها لأنها تؤسس على محبة الأخر لذاته مما يجعلها صداقة مبنية على الفضيلة و المحبة و الوفاء وهي صداقة دائمة مستمرة لأنها غاية وليست وسيلة إلا أنها نادرة. فلو كانت شائعة بين الناس لاستغنوا عن القوانين و التشريعات لما يترتب عنها من علاقة أساسها المحبة و الاعتراف المتبادل و الاحترام .

فإلى أي حد يمكن للعلاقة مع الغير أن تتأسس على المحبة و الاعتراف المتبادل و التضحية ونكران الذات؟

*** نص اوغست كونت**

الإشكال الذي يجيب عنه النص : إلى أي حد يمكن أن تقوم العلاقة بين الأنا و الغير على نكران الذات والتضحية و الغيرية .

*** أطروحة النص**

يؤكد اوغست كونت أن العلاقة مع الغير إذا تأسست على الغيرية ونكران الذات و التضحية من اجل الغير فإن ذلك يؤدي إلى ترسيخ مشاعر التعاطف و المحبة بين الناس فتحقق الإنسانية غاياتها الكبرى وهي نشر قيم العقل و العلم و التضامن و الاستقرار مما سيسمح بتطوير الوجود البشري . فالغيرية فضيلة أخلاقية وقيمة مثلى يتجاوز فيها الإنسان أنانيته وذاتيته وينتصر على غريزته فيحيى من أجل غيره وبذلك تنشأ بين الأنا و الغير علاقة نبيلة تقوم على نكران الذات و التضحية .

*** استنتاج**

إذا كان أرسطو يؤكد أن الصداقة ضرورة بشرية لا يمكن الاستغناء عنها لأي كان كيفما كان فالإنسان في حاجة ماسة إلى صديق يشاركه أحزانه و أفراحه وإذا كانت الصداقة الحقيقية هي الصداقة المبنية على المحبة المتبادلة وعلى الفضيلة الأخلاقية مما يجعلها غاية وليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة أو المصلحة مما يجعل هذه الصداقة تساهم في نشر القيم الأخلاقية السامية بين الأفراد . فإن اوغست كونت يؤكد أن الإنسانية تقوم على الغيرية وتجاوز ذاتيته ونكرانها من اجل التضحية من اجل الغير وبذلك فالعلاقة مع الغير ليست مجرد علاقة صراع ومواجهة ونفي وتنافر بل قد تقوم كذلك على الاعتراف المتبادل و التواصل و الاحترام و الصداقة بل و التضحية من اجل الأخر مما يجعل العلاقة مع الغير متعددة الأبعاد متنوعة ومختلفة وغنية لا يمكن اختزالهما في شكل دون آخر لأن الإنسان ظاهرة متعددة الأبعاد .

الحق و العدالة

(ص1)

تقديم إشكالي:

إذا كان مفهوم العدالة صفة لما هو عادل بحيث يحتوي معاني متعددة كالفضيلة الأخلاقية و التصرف وفق القوانين و التشريعات ، مما يجعل العدالة ترتبط بالمؤسسات القانونية و التشريعية التي تنظم العلاقات بين الأفراد كما يرتبط بالقيم الأخلاقية، فإن مفهوم الحق متعدد الدلالات حسب المجال الذي يستخدم فيه، ففي المجال المعرفي المنطقي يفيد الحق الحقيقة و اليقين و الإستدلال السليم أما في المجال الأخلاقي فإنه يفيد العدل و المساواة و الإنصاف مما يجعل مفهوم الحق و العدالة متداخلين و ينفتحان و يتقاطعان مع مفاهيم أخرى مما يثير مجموعة من الإشكاليات منها:

-هل يتأسس الحق على ما هو طبيعي أم على ما هو قانوني؟

-ما هي طبيعة العلاقة بين الحق و العدالة؟ أيهما يتأسس على الآخر؟

-هل يمكن وجود الحق خارج القوانين و التشريعات؟

-إذا كانت العدالة هي تحقيق للمساواة و الإنصاف فهل تستطيع أن تنصف جميع الأفراد داخل المجتمع؟

الحق الطبيعي و الحق الوضعي:

هل ترتبط العدالة بالحق الطبيعي أم بالحق الوضعي؟

نص:طوماس هوبس:

الإشكال:هل للعدالة ارتباط بالحق الطبيعي أم بالحق الوضعي؟

أطروحة النص: يؤكد طوماس هوبس أن العدالة ترتبط بالحق الوضعي و تتعارض مع الحق الطبيعي لأن الحق الطبيعي يحتكم إلى القوة و يخضع لتوجيهات الغريزة و الأهواء مما يجعله حقا يقوم على الحرية المطلقة التي تبيح للفرد القيام بكل مامن شأنه أن يحفظ حياته(العدوان ،العنف ، الظلم)أما الحق الوضعي فهو حق يحتكم إلى القوانين و التشريعات المتعاقد عليها و يخضع لتوجيهات العقل مما يجعله يحد من الحرية المطلقة لكنه يضمن حقوق الأفراد و يحقق العدل و المساواة ،و بذلك يخلص هوبس إلى أن العدالة ترتبط بالحق الوضعي القانوني أي بالحرية المقننة بالقوانين و التشريعات و تتعارض مع الحرية المطلقة التي تستند إلى القوة و الغريزة.

نص: جان جاك روسو:

الإشكال: هل يمكن تحقيق العدالة خارج القوانين أم تشترط الإرتباط بها؟

أطروحة النص: يميز جان جاك روسو بين حالة الطبيعة التي يخضع فيها الأفراد لأهوائهم و رغباتهم بحيث تطغى عليهم الأنانية و الذاتية و يحتكمون إلى قوتهم ، و بين حالة التمدن التي يمتثل فيها الأفراد لتوجيهات العقل و يحتكمون إلى القوانين و التشريعات في إطار غقد اجتماعي يساهم الفرد في تأسيسه و يلتزم باحترامه و طاعته و يمارس حريته في ظله.

إذن فالعقد الاجتماعي يجسد الإرادة العامة التي تعلو على كل الإرادات الفردية، فالإمتثال و الخضوع للعقد الإجتماعي هو خضوع للإرادة الجماعية التي تحقق العدل و المساواة و تضمن الحقوق الطبيعية للأفراد و بذلك فالإمتثال للقوانبن التي شرعها العقد لا تتعارض مع حرية الفرد مادام العقد الإجتماعي هو تجسيد لإرادة الأفراد.

فماهي طبيعة العلاقة بين الحق و العدالة و أيهما أساس الآخر؟

العدالة اساس الحق:

يظهر مفهوم العدالة مرتبطا بمفاهيم أخرى خصوصا في المجتمع، وارتباطها بحقوق الإنسان وبالأخلاق ومن ثمة تطرح التساؤلات التالية نسفها : هل هناك فعلا عدالة ؟ أم أن العدالة مجرد مثال يصعب حقيقة الوصول إليه ؟ هل العدالة قيمة مطلقة أم نسبية ؟ و أخيرا ما هو البعد الأخلاقي للعدالة باعتبارها قيمة ؟

ماهي طبيعة العلاقة بين العدالة و الحق؟أيهما أساس الآخر؟

(ص2)

إشكال النص: ماهي دلالة العدالة؟ هل تقوم العدالة على أساس الحق و الفضيلة ؟

أطروحة النص: يحدد أرسطو مفهوم العدالة باعتبارها هي التصرف وفق القوانين و التشريعات و تحقيق المساواة في مقابل الظلم الذي يعتبر خرقا للقوانين و منافاة للمساواة ليؤكد أن العدالة هي حد وسط بين الإفراط و التفريط ، و قد اعتمد أرسطو أسلوبا حجاجيا وظف خلاله التقابل و التمييز و التأكيد، فهو يميز بين نوعين من العدالة : عدالة بمفهومها الأخلاقي أي الإمتثال للقوانين و تحقيق الفضيلة الأخلاقية و عدالة بمعنى المساواة و الإنصاف و تنقسم إلى عدالة توزيعية تقوم على توزيع الخبرات الإقتصادية بين الأفراد بالمساواة حسب طاقاتهم و أعمالهم ، و عدالة تعويضية تقوم على تنظيم المعاملات بين الناس على أساس القوانين و التشريعات لمنع الظلم وتصحيح السلوك الذي ينحرف عن القانون ، ليخلص بعد ذلك إلى أن غاية العدالة هي تحقيق الفضيلة باعتبار العدالة أم الفضائل.

نص: باروخ سبينوزا:

الإشكال الذي يجيب عنه النص:

ماهي الغاية من الديموقراطية و هل يمكن اعتبار العدل أساس الحق؟

أطروحة النص: يعتبر سبينوزا أن هناك مبدأ تقوم عليه الدولة الديموقراطية و هو تحقيق الأمن و السلام للأفراد من خلال الإحتكام للقوانين التي وضعها و شرعها العقل و تم التعاقد عليها ، و بذلك يتم تجاوز قوانين الطبيعة التي تحتكم إلى الشهوة و الغريزة و تستند إلى القوة الفردية مما يؤدي إلى انتشار الفوضى و الظلم و العدوان و الكراهية و الصراع ، فالقانون المدني الذي تجسده الدولة كسلطة عليا هو قانون من وضع العقل و تشريعه، لذلك يجب على الأفراد الإمتثال له و الخضوع له حفاظا على حريتهم و حقوقهم لأنه يجسد العدالة و يسمح بأن يأخد كل ذي حق حقه بذلك تتحقق المساواة و الإنصاف من خلال ضمان حقوق الجميع و عدم التمييز بينهم سواء على اساس طبقي أو عرقي أو جنسي أو غيرهم ؟ إذا كانت العدالة هي تحقيق المساواة و الإنصاف و إعطاء كل ذي حق حقه فهل يمكن تحقيق الإنصاف لجميع الأفراد داخل المجتمع ؟

العدالة بين المساواة و الإنصاف:

تدور الإشكالية العامة لهذا المحور حول تساؤل أساسي هو كالتالي: إذا كانت العدالة تهدف إلى خلق المساواة في المجتمع ، فهل بإمكانها إنصاف جميع أفراده؟ وللإجابة على هذه الإشكالية لا بد من مقاربة بعض المواقف الفلسفية التي تناولتها عبر تاريخ الفلسفة .

إذا كانت العدالة هي تحقيق المساواة فهل يمكن تحقيقه لجميع الأفراد داخل المجتمع؟

نص:أفلاطون:

الإشكال: ماهي دلالة العدالة ؟ كيف يمكن تحقيقها على مستوى الفرد و المجتمع؟

الأطروحة : يبين أفلاطون من خلال تحقيق الإنسجام و التكافل بين قوى النفس القوة العاقلة القوة الغضبية ،القوة الشهوانية.

تتحقق السعادة النفسية إما على المستوى الإجتماعي فالعدالة هي تحقيق الإنسجام و التكامل بين الفئات و الطبقات المكونة للمجتمع الحكام الجنود عامة الناس حين يقوم كل واحد بالوظيفة التي هيأته طبيعته لها دون تذخله في شؤون غيره يتحقق التكامل و الإنسجام فتتحقق العدالة والفضيلة و بذلك تتحقق سعادة الدولة و المدينة.

لكن هل تتحقق المساواة المطلقة بنصف جميع الأفراد ألا يلحق الظلم و الجور في حق البعض؟

نص: ماكس شيلر:

الإشكال : هل المساواة المطلقة إنصاف و عدل أم ظلم و جور؟

أطروحة النص: ينطلق ماكس شيلر من انتقاد الإتجاهات الأخلاقية الحديثة التي تدعو إلى المساواة المطلقة بين الأفراد بغض النظر عن اختلاف طبائعهم و تفاوت قدراتهم و مؤهلاتهم، ليؤكد خلافا لذلك أن المساواة التي تحقق العدل والإنصاف هي التي تراعي اختلاف الناس في الطبائع و التفاوت في القدرات و المؤهلات فهي إعطاء كل ذي حق حقه اعتمادا على قدراته و مؤهلاته و عطائه.

البنية الحجاجية: يعتمد النص آلية النقد و التفنيد فهو ينتقد الإتجاه الأخلاقي الحديث الذي يساوي بين الناس مساواة مطلقة دون مراعاة للإختلافات الطبيعية و التفاوت و التحايز في القدرات و المؤهلات و يؤكد أن هذه المساواة نابعة من حقد وكراهية من طرف الضعفاء و المتخلفين، اتجاه الأقوياء والمتفوقين ليخلص إلى أن المساواة الحقيقية هي التي تحقق الإنصاف اعتمادا على مراعاة الإختلافات و التمايزات بين الأفراد حسب طبائعهم و مؤهلاتهم الفكرية و العقلية و الجسدية...

الحرية

(ص1)

مـقـدمـــة:

مما لامناص منه أن مفهوم الحرية من المفاهيم الفلسفية الأكثر جمالية ووجدانية، فلهذا السبب اتخذت دائما شعارا للحركات التحررية والثورية ومختلف المنظمات الحقوقية في العالم، باعتبارها قيمة إنسانية سامية تنطوي على مسوغات أخلاقية واجتماعية وأخرى وجدانية وجمالية. إلا أنها تعد من المفاهيم الفلسفية الأكثر جدلا واستشكالا.

فقد طُرحت الحرية بالقياس دوما إلى محددات خارجية؛حيث كانت مسألة الحرية تطرح في الفكر القديم قياسا إلى القدرة والمشيئة الإلهية واليوم تُطرح قياسا إلى العلم الحديث بشقيه ،سواء علوم الطبيعة أم الإنسان.

فماذا تعني الحرية:هل الحرية أن نفعل كل ما نرغب فيه؟أم أنها محدودة بحدود حرية الآخرين؟وبناء على ذلك أين يمكننا أن نموقع الذات الإنسانية؟ هل هي ذات تمتلك حرية الاختيار وبالتالي القدرة على تحديد المصير؟ أم أنها ذات لها امتدادات طبيعية خاضعة لحتميات متعددة؟ ثم هل الحرية انفلات من رقابة القانون وأحكامه؟ أم أنها رهينته؟

1. الحرية والحتمية:

إذا كانت الحرية تتحدد بقدرة الفرد على الفعل والاختيار ،فهل ستكون هذه الحرية مطلقة أم نسبية؟وهل ثمة حتميات وضرورات تحد من تحقيق الإرادة الحرة لدى الإنسان؟

يرى سبينوزا، أن الحرية، أو بالأحرى الشعور بالحرية مجرد خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقص وغموض؛ فالناس يعتقدون أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الطفل الخائف انه حر في أن يهرب، ويظن السكران انه يصدر عن حرية تامة، فإذا ما تاب إلى رشده عرف خطأه. مضيفا أنه لو كان الحجر يفكر، لاعتقد بدوره أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة. وبذلك تكون الحرية الإنسانية خاضعة لمنطق الأسباب والمسببات الذي ليس سوى منطق الحتمية.

أما كانط فينطلق في معرض بحثه لمفهوم الحرية،من فكرة تبدو له من المسلمات والبديهيات، مفادها أن الحرية خاصية الموجودات العاقلة بالإجمال؛ لأن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية. غير أن أي محاولة من العقل لتفسير إمكان الحرية تبوء بالفشل، على اعتبار أنها معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور في نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطن لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها، وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعني ردها إلى شروط وهي علية غير مشروطة. كما ينص كانط على التعامل مع الإنسان باعتباره غاية، لا باعتباره وسيلة، ذلك لأن ما يعتبر غاية في ذاته ، هو كل ما يستمد قيمته من ذاته، ويستمتع بالتالي بالاستقلال الذاتي الذي يعني استقلال الإرادة. يقتضي هذا المبدأ بان يختار كل فرد بحرية الأهداف والغايات التي يريد تحقيقها بعيدا عن قانون التسلسل العلي الذي يتحكم في الظواهر الطبيعية.

(ص2)

في حين يرى كارل بوبر ضرورة إدخال مفهوم الحرية إلى دائرة النقاشات العلمية ،وخلصها من التصورات الحتمية.فالعالم الفيزيائي حسبه مفتوح على إمكانيات

إنسانية عديدة ،وهي إمكانيات حرة تتميز بالإبداع والابتكار. فالأفعال والأحداث ليست من محض الصدفة، وإنما نابعة من الإرادة الحرة للفرد الذي يعيش وسط العوالم الثلاثة.

غير أن سارتر يعتبر أن الحرية لا تتحدد فقط في الاختيار ،وإنما في انجاز في انجاز الفرد لمشروعه الوجودي ،مادام أنه ذاتا مستقاة تفعل وتتفاعل،أما الإحساسات والقرارات التي يتخذها ،فهي ليست أسبابا آلية ومستقلة عن ذواتنا،ولا يمكن اعتبارها أشياء وإنما نابعة من مسؤوليتنا وقدرتنا وإمكانيتنا على الفعل.

2. حرية الإرادة:

إذا كانت الحرية نابعة من قدرة الفرد على الاختيار والفعل فان الهدف الأساسي لها يتجلى أساسا في تحصيل المعرفة وبلوغ الحقيقة. يميز الفارابي بين الإرادة والاختيار:فالإرادة هي استعداد يتوفر على نزوع نحو الإحساس والتخيل،في الوقت ذاته يتميز الاختيار بالتريث والتعقل،ومجرد ما يحصل الإنسان المعقولات بتمييزه بين الخير والشر ،فانه يدرك السعادة الفعلية وبالتالي يبلغ الكمال.

ولا يختلف اثنان في اعتبار سارتر فيلسوف الحرية بامتياز، وكيف لا وهو الذي نصب نفسه عدوا لذودا للجبريين. لقد بذل هذا الفيلسوف قصارى جهده للهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجي المحض. فالحرية هي نسيج الوجود الإنساني،كما أنها الشرط الأول للعقل "إن الإنسان حر،قدر الإنسان أن يكون حرا ، محكوم على الإنسان لأنه لم يخلق نفسه وهو مع ذلك حر لأنه متى ألقي به في العالم، فإنه يكون مسؤولا عن كل ما يفعله". هكذا يتحكم الإنسان –حسب سارتر- في ذاته وهويته وحياته، في ضوء ما يختاره لنفسه بإرادته ووفقا لإمكاناته.

أما ديكارت فيعتبر الإرادة أكمل وأعظم ما يمتلك الإنسان لأنها تمنحه القدرة على فعل الشيء أو الامتناع عن فعله،فهي التي تخرجه من وضعية اللامبالاة وتدفعه إلى الانخراط في مجال الفعل والمعرفة والاختيار الحر.

أما نيتشه، فقد رفض الأحكام الأخلاقية النابعة من التعاليم المسيحية، معتبرا أنها سيئة وأنها أكدت، تأكيدا زائفا على الحب والشفقة والتعاطف، وأطاحت ،في المقابل، بالمثل والقيم اليونانية القديمة التي اعتبرها أكثر صدقا وأكثر تناسبا مع الإنسان الأرقى"superman". فهذه الأخلاق – بالمعنى الأول –مفسدة تماما للإنسان الحديث الذي يجب أن يكون "روحا حرة" ويثبت وجوده ويعتمد على نفسه ويستجيب لإرادته. فقد اعتبر بوجه عام أن الحقيقة القصوى للعالم هي الإرادة، ومثله الأعلى الأخلاقي والاجتماعي هو " الرجل الأوربي" الجيد، الموهوب بروح حرة، والذي يتحرى الحقيقة بلا ريب، ويكشف عن الخرافات والترهات.

(ص3)

3. الحرية والقانون:

إذا اعتبرنا أن الحرية مقترنة بالإرادة الحرة وبقدرة الفرد على التغلب على الاكراهات والحتميات ،فكيف يمكن الحد من الحرية المطلقة؟وما دور القانون في توفير الحرية وترشيد استعمالها؟

لما كان الإنسان قد ولد وله الحق الكامل في الحرية والتمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون الطبيعة ، في المساواة مع الآخرين ، فإن له بالطبيعة الحق، ليس في المحافظة على حريته فحسب، بل أيضا في أن يقاضي الآخرين، إن هم قاموا بخرق للقانون ومعاقبتهم بما يعتقد أن جريمتهم تستحقه من عقاب. من هذا المنطلق وُجد المجتمع السياسي، حيث تنازل كل فرد عن سلطته الطبيعية وسلمها إلى المجتمع في جميع الحالات التي لا ينكر عليه فيها حق الالتجاء إلى القانون الذي يضعه المجتمع لحمايته.

لا يعول توماس هوبز كثيرا على القانون، فهو يعتقد أن كينونة الحرية في الإنسان هي الدافع الأساسي لإعمال حريته وليس القانون، مضيفا أنه إذا لم يكن الإنسان حرا بحق وحقيقة، فليس هناك موضع للإدعاء بأن هذا الإنسان يمكنه أن يحظى بالحرية فقط عندما يكون تحت نظام قانوني معين... إذ تبقى الحرية عند هوبز نصا يمتلك معنى واسعا، ولكنه مشروط بعدم وجود موانع لإحراز ما يرغب فيه الإنسان، فالإرادة أو الرغبة لوحدها لا تكفي لإطلاق معنى الحرية. وهوبز كغيره من رواد الفكر السياسي الغربي، يؤمن بأن حرية الإنسان تنتهي عند حرية الآخرين، فقد رفض الحرية الزائدة غير المقيدة، إذ أكد بأن الحرية ليست الحرية الحقيقية لأنها خارجة عن السيطرة، بالأحرى سيكون الإنسان مستعبدا من خلال سيادة حالة من الخوف المطرد المستمر. وهكذا ستتعرض المصالح الشخصية الخاصة وحتى الحياة نفسها للرعب والذعر، من قبل الآخرين أثناء إعمالهم لحرياتهم. فالحرية المطلقة تقود إلى فقدان مطلق للحرية الحقيقية.

وفي نفس الاتجاه يذهب مونتسكيو حيث يرى أن الحرية تنطوي على العديد من المعاني والدلالات ،وتقترن بأشكال مختلفة من الممارسات السياسية .فالحرية في نظره ليست هي الإرادة المطلقة ، وإنما الحق في فعل يخوله القانون دون المساس بحرية الآخرين.

غير أن أردنت Arendtربطت الحرية بالحياة اليومية وبالمجال السياسي العمومي ذلك أن اعتبار الحرية حقا يشترك فيه جميع الناس، يفترض توفر نظام سياسي وقوانين ينظمان هذه الحرية، ويحددان مجال تعايش الحريات. أما الحديث عن حرية داخلية(ذاتية)، فهو حديث ملتبس وغير واضح. إن الحرية، حسب أرندت، مجالها الحقيقي والوحيد هو المجال السياسي، لما يوفره من إمكانات الفعل والكلام، والحرية بطبعها لا تمارس بشكل فعلي وملموس، إلا عندما يحتك الفرد بالآخرين، إن على مستوى التنقل أو التعبير أو غيرها، فتلك هي إذن الحرية الحقيقية والفعلية في اعتقادها.

خاتمة

يتضح لنا جليا من خلال ما سبق أن مفهوم الحرية مفهوم ملتبس، فكلما اعتقدنا أننا أحطنا بها، انفلت منا ، فقد تعددت النظريات من فلسفة لأخرى بل من فيلسوف لآخر فهناك من ميزها عن الإرادة الفارابي، وهناك من رأى أنها تحوي زخما كبيرا من الدلالات والمعاني مونتيسكيو ، وهناك كذلك من ربطها بالحياة اليومية ولم يعزلها عن حياتنا السياسية كما ذهبت إليه أرندت.

مفهوم اللغة

(ص1)

مفهوم اللغة

إطار الدرس :
يعتبر مفهوم اللغة من بين أهم المفاهيم التي إنشغلت بها الفلسفة المعاصرة واللسانيات وكذلك بعض العلوم الإنسانية مثل علم النفس اللغوي وعلم الاجتماع، وهكذا فإن مقاربتنا لهذا المفهوم ستخضع لمقاربة فلسفية وأخرى علمية .

I- من الدلالات إلى الإشكالية :
أ- الدلالة العامة : في هذه الدلالة ترتبط اللغة بالكلام إذ يقول عامة الناس فلان يتكلم اللغة العربية أو الفرنسية... .
إذا تمعنا في هذا التعريف لن نستطيع التمييز بين اللغة والكلام. فهل اللغة هي الكلام، أم تتجاوزه إلى أشياء أخرى ؟ هذا ما سنعرفه من خلال دلالتين اللغوية والفلسفية . **ب- الدلالة اللغوية** : يقول إبن منضور عن اللغة "أصوات يعبر بها قوم عن أغراضه لنحلل هذا التعريف : - يحصر هذا التعريف اللغة في الأصوات وهذا يعين أن الأصوات كلام، الشيء الذي يجعل إبن منضور لايخرج عن الدلالة العامية التي تربط اللغة بالكلام.
- أن إعتبار اللغة أصوات يجعلنا نطرح تساؤلين : - كيف يتواصل الحدواليك إذا إختزلنا اللغة في الكلام والصوت ؟
- بمعنى آخر هل الأصوات هي الوسيلة الوحيدة للتواصل والتعبير ؟ (الحيوانات لها أصوات، فهل معنى هذا أن لها لغة ؟ نضيف إلى هذه الاستنتاجات خلاصة أخرى ترتبط بالوظيفة التجيرية للغة، الشيء الذي يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي : أليست هناك وظائف أخرى للغة غير التعبير كمثل الإخفاء – الكذب... ؟
- يجعل التعريف السالف الذكر اللغة مرتبطة بقوم معين الشيء الذي يدفع إلى التساؤل إن كانت هناك لغة كونية ؟
ج- الدلالة الفلسفية : كل هذه الأمثلة السابقة تبين بوضوح المغالطات و التناقضات التي تقع فيها الدلالة اللغوية، مما يفرض علينا الأنتقال إلى الدلالة الفلسفية . – يقول لا لونك أن للغة معنيان، معنى خاص ومعنى عام. معنى خاص : وظيفة التعبير الكلامي عن الفكر داخليا وخارجيا.
معنى عام ذلك وكل نسق من العلامات يمكن أن يتخذ وسيلة للتواصل".
إستنتاج :
نستنتج من هذا التعريف أن اللغة بالمعنى الخاص تتقابل مع الكلام واللسان، باعتبار الكلام نوعا من اللغة وليس كلها واللسان خاص بمجتمع معين، أما اللغة فهي مشتركة بين البشر.
من خلال هذه الاستنتاجات يمكن إستخلاص الإشكالية الفلسفية لدرس اللغة، نحملها على الشكل التالي : إذا كانت اللغة حسب لا لند تعبر عن الفكر أفلا يمكن أن نقول العكس، أنها تؤدي إلى الأخطاء والكذب أكثر من الكشف والتعبير ؟ ثم ماهي علاقتها بالفكر والأشياء (الواقع) ؟ وإذا كانت اللغة علامات صوتية والحيوانات لها أصوات، فهل معنى ذلك أنها تشترك مع الانسان في إمتلاك اللغة ؟ أم أن اللغة تبقى خاصية إنسانية ؟ ما طبيعة العلامة والرمز اللسانيات وما علاقتهما بالمعنى والدلالة ؟ هل اللغة تعبر عن الواقع أم عن الفكر ؟ وهل يمكن تصور فكر فإستقلال عن اللغة ؟ كيف تؤدي اللغة وظيفة التواصل ؟ .

II- اللغة الانسانية واللغة الحيوانية ؟

تحليل نص "الكلام خاصية للإنسان"
خطوات تحليل النص الفلسفي :
مقدمة : وصف النص : من هو صاحبه – ماهو مصدره ؟
- ماهي المدرسة الفلسفية التي يمثلها النص ؟ - ماهو موضوع النصب ؟ - ماهو الاشكال الذي يجب عنه النص ؟
عرض :
- ماهو الجواب أو الأطروحة التي يقدمها النص كجواب عن الاشكالية (تصاغر الأطروحة بشكل مختصر سطرين على الأكثر). – شرح الأطروحة. – ماهي الحجج التي يدافع بها الفيلسوف عن أطروحته. – خلاصة للفقرة الأولى نستغلها في طرح تساؤل يمهد للمناقشة.
المناقشة :
ستقدم في المناقشة المواقف والأطروحات الفلسفية المعارضة.
خاتمة :
خلاصة تركيبية بين الأطروحتين المقدمتين في العرض
مثال تطبيقي :

(ص2)

(نص ديفارت الكلام خاصية الإنسان)
مقدمة :
مثل هذا النص وجهة النظر العقلانية حول إشكالية اللغة الإنسانية والحيوانية، وقد إنطلق في هذا النص (كيارت) من التساؤل التالي : هل يمكن إعتبار اللغة قاسما مشتركا بين الانسان و الحيوان ؟ بمعنى آخر هل الحيوان قادر عن الكلام كما هو الشأن بالنسبة للإنسان. وإذا كان الجواب بالنفي فما الذي يفسر قدرة الإنسان على الكلام. هل يرجع ذلك إلى العقل أم إلى الغريزة.
فرض :
- موقف ديكارت : لايخرج جواب ديكارت على هذه التساؤلات خارج إطار فلسفية العقلانية التي تجعل من العقل أساس تصوره إشكالية اللغة، وبناء عليه يؤكد ديكارت أن اللغة خاصية تقتصر على الإنسان ولا وجود للغة بهذا المعنى لذى الحيوان، ويفسر ديكارت ذلك، أي قدرة الانسان على الكلام بإمتلاكه العقل مهما كانت درجة هذا العقل من البساطة، حتى ولو كان هذا الإنسان يفتقر لجهاز النطق فإنه قادر على التعبير والتواصل كما هو حال الصم والبكم. أما ما تردده بعض الحيوانات مثل للعقعق والببغاء من كلام فيعتبره ديكارت مجرد إنفعالات غريزية و إستجابات آلية لا تعكس وعيه بما يقول. وبالتالي فإن اللغة خاصة بالإنسان دونه والحيوان.
وقد اعتمد ديكارت في دفاعه عن موقفه (أطروحته) هاته إعتمادا على منهجية إستدلالية أو حجاجية تنبني على المقارنة من الإنسان والحيوان فيها يتعلق بإشكالية اللغة، وقد قدم في هذا الإطار مجموعة من الأمثلة المدعمة والموضحة لأطروحته (كالصم والبكم والعقعق والببغاء) كما وظف الروابط المنطقية (هما – حنين وبالعكس ولكنها – أي في حين) والهدف من كل هذا هو الوصول إلى الخلاصة التالية وهي أن الكلام خاصية إنسانية فقط نظرا لإمتلاك الانسان للعقل.
- الموقف اللساني : ويؤثر هذا التصور الفلسفي نتائج الدراسات اللسانية المعاصرة، إذ يؤكد Benveniste بناء على دراسات العالم الألماني C.V Frich لأشكال التواصل لدى النحل حدد فيها ثلاث خصائص للغة الإنسانية وهي :
- الإرتكاز على الصوت. – تحرر العلامة أو الرمز من الموضوع الخارجي. – قابلية الكلام البشري للتفكيك إلى وحداث لغوية وصوتية دالة وأخرى غير دالة قابلة للتأليف وإعادة التأليف إلى مالا نهاية.
وبناء على هذه الخاصية الثالثة يستخلص :
خاصية رابعة هي التمفصل المزدوج ولتوضيح هذه الخاصية يميز Martinet بين نوعين من الوحدات اللغوية.
أ- الشونيقات :
وهي وحدات لغوية دالة تقبل التجزئة إلى وحدات أصغر غير دالة وهي ما يسمى بالكلمات (كوثر) .
ب- الفويمات :
وهي وحدات صوتية غير دالة لاتقبل التجزئة مثل الحروف ويتمثل التمفصل المزدوج في المثال التالي، ستذهب كوثر.
- المفصل الأول : وهو الذي يكون بين المونيمات والكلمات، وحينما نغير موقع الكلمة أو حذفها ونستبدلها بأخرى بتغير المعنى وهذا ما يسمى بالتأليف وإعادة التأليف بين المونيمات لإنتاج دلالات جديدة : س + قد + ذهب + كوثر. نحذف كلمة ذهب ونستبدلها بكلمة أتى.
- المنفصل الثاني : وهو الذي يكون بين الحروف أو الفونسيات حيث إذا غيرنا مواقعنا داخل الكلمة (المونيمة) أو إذا إستبدلناها بأخرى فتعطي معنى جديد مثل : كل ملك – لك.
خلاصة :
- هكذا يكون بمقدور الانسان أن ينتج مالا نهاية من العبارات والكلمات ومن تم من الدلالات والمعاني من عدد محدود من الوحدات اللغوية البسيطة، وهذا ما يسميه الله انيين. الاقتصاد اللغوي.
هذا ويعتبر kassirer أن العلامة والزمن نتاج للنشاط العقل الإنسان حيث يتخذها وسائط رمزية تمثيلية تربط بشكل غير مباشر بين الفكر والواقع. وتمكن الانسان من التحرر من سلطة الواقع المادي بواسطة ذلك النظام الرمزي الذي يتشكل من : علوم – فلسفات – بيانات – فنون – أساطير... وهكذا يكون الانسان عبارة عن حيوان رامز لايدرك الواقع ولا يتواصل مع الآخرين إلا من خلال أنساق رمزية. وكلما تقدم هذا النسق الرمزي إلا وتوارى الواقع إلى الوراء ليعيش الانسان وجها لوجه أمام الفكر كبعد آخر من أبعاد الواقع حيث يجد نفسه أمام نظام رمزي لا يحيل مباشرة على الواقع الخارجي، وإنما يحيل على تصور أو فكرة ذلك أن الأفكار هي العمل الطبيعية للأشياء، أما العلامات والرموز اللسانية فهي علامات للأفكار، فكيف تنشأ الدلالة والمعنى ؟ كيف تنشأ الدلالة والرموز اللسانيات ؟ وماعلاقتهما بالأشياء والموضوعات.
الرمز والعلامة

(ص3)

المحور الثالث : العلامة والرمز اللسانيات :
تحليل نص Hegel
مقدمة :
يمثل النص الذي بين أيدينا وجهة النظر العقلانية الجدلية حول إشكالية العلامة والرمز اللسانيات فما هي العلامة وماهو الرمز ؟ وما هو الفرق بينهما ؟ وما هي علاقتها بالأشياء والفكر ؟ .
عرض :
نبطي هيكل في هذا النص معنيان للعلامة معنى عام حيث يكون للرمز والعلامة لنفس المعنى، ومعنى خاص حيث يكون لهما معنيان متناقضان. وهذا يعتبر هيكل أن العلاقة بين الدال والمدلول في العلامة الخاصة هي علاقة إعتباطية، نتيجة المواضعة والاتفاق، فالعلاقة هنا غريبة وعرضية إذ ليس هناك أي قاسم مشترك بين الدال والمدلول اللهم ما إصطلح عليه الناس. لكن في المقابل نجد أن العلاقة بين الدال والمدلول في العلامة الخاصة التي تكون الرمز هي علاقة طبيعية فهي ليست علامة إعتباطية ولا محايدة، بل إنهما يشتركان في بعض الخصائص مع أنهما يختلفان في أخرى، فتطابقهما ليس كاملا ولا تاما بل هو تطابق جزءي وإلا لما كان الرمز رمزا.
وقد قسم هيكل نصه هذا إلى قسمين (فقرتين) تبتدأ الفقرة الأولى من بداية النص الأمة مثلا، حاول من خلالها أن يحلل إشكالية العلامة.
أما الفقرة الثانية فتبدأ من الأمر مختلف إلى نهاية النص تطرق فيها إلى إشكالية الرمز.
وقد دافع عن موقفه من العلامة والرمز إعتمادا على أسلوب التمثيل حيث قدم مجموعة من الأمثلة الملموسة كالألوان التي تدل على أمة من الأمم أما في الرمز فقد قدم مثال الأسد والثعلب والدائرة موظفا في هذا الإطار أسلوب المقارنة والتقابل بين العلامة من جهة و الرمز من جهة أخرى، مستعملا مجموعة من الروابط المنطقية مثل : غير – بين – إنما – هكذا – ذلك... كما إستعمل أسلوب النفي لايتلان والاستثناء ولكن ..بل والتأكيد إن وكذلك الاستنتاج وهكذا... وهكذا تنتهي مع هيكل إلى أن العلامة إعتباطية بينما الرمز علامة طبيعية.
لكن هل يمكن إعتبار جميع العلامات ذات بعد إعتباطي متفق عليه ؟ ألا نجد بعض العلامات تحاكي الطبيعية مثل كلمة دقيق – حرير – نافذة...؟ .
في المقابل أطروحة هيكل حول العلامة يعتبر أفلاطون العلاقة بين الدال والمدلول طبيعية وليست إعتباطية إذ يرى أن لكل شيء علامة أو إسما منسوبا إليه بصورة طبيعية وأن هذا الإسم ليس مصدره الانفاق ولكن الطبيعة هي التي منحت للأسماء معانيها، وأن كل شيء يأخذ إسمه من الطبيعة من خلال المحاكاة وتقليدها، وأن المشرع الذي يستطيع محاكاة الطبيعة هو المؤهل في نظر هيكل لتجزئ الصورة في الحروف والمقاطع اللسانية. وهكذا فإن الكلمات والأسماء تحاكي أصوات الطبيعة مثل حرير المياه، لفيف الأشجار.
خاتمة :
في هذا النص نرى أن هناك علاقة تعارضية بين هيكل و أفلاطون في إعطاء مفهوم العلامة والرمز فكل حسب مايراه، فهيكل يرى أن العلامة لاترتبط بالطبيعة عكس أفلاطون الذي يراها محاكاة للطبيعة.

المحور الرابع : اللغة – الفكر – التواصل – السلطة :
تمهيد :
من تطرق في هذا المحور إلى دراسة طبيعية العلاقة بين اللغة والفكر من جهة والسلطة من جهة ثانية، ثم وظائف اللغة، فإذا علمنا أن لكل من اللغة والفكر طبيعتان متناقضتان فكيف يمكن الحديث عن العلاقة بينهما ؟ بمعنى آخر ماهي طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر ؟ هل هما منفصلان أم متصلان ؟ هل الفكر سابق عن اللغة مستقل عنها .؟ أم أنها أساسا الفكر ومنتجة ؟ .
د) الأطروحة الميتاويزيفية :
تقول بأسبقية الفكر عن اللغة واستقلاله عنها ويتبناها كل من أفلاطون – ديكارت – برحسون.
أ- موقف أفلاطون :
إذا كانت المعرفة حسب أفلاطون تذكر والجهل نسيان. فإن الأفكار تكون موجودة في أعماق النفس ينبغي فقط تذكرها بواسطة التأمل العقلي، وعليه فاللغة حسب أفلاطون لاتصنع الفكر لأنه سابق في وجوده عليها وما ينبغي القيام به هو تذكر من أجل معرفته، فالفكر هنا صورة توجد في عالم المثل أما اللغة فهي في العالم نفسه عالم الحلال والأوهام.
ب- موقف ديكارت :
إنطلاقا من الكوجيطو "أنا أفكر إذا أنا موجود" يعتبر ديكارت الفكر جوهر روحي مستقل خاصية الوحيدة هي التفكير أما اللغة بإعتبارها أصوات فهي جوهر ممتد" ومن تم فاللغة والفكر حسب ديكارت من طبيعتين متناقضين هو روحي وهي مادية وبالتالي فالفكر مستقل عن اللغة و منفصل عنها.

ج- موقف هنري برجسون.
يرى برجسون أن لغة العقل التي تقوم علما لتقسيم والتجزئ والقياس والتكمين بتقي عاجزة عن التعبير عن الفكر وإدارك الأيمومة النفسية التي لانفردها إلا بالحدس، خصوصا ما يتعلق بالتجارب الروحية والاشراقات الصوفية حيث تبدو هذه التجارب أغنى وأوسع من اللغة العادية التي رغم أنها مكنت الانسان من السيطرة على الطبيعة وتحريره من سلطة **الأشياء** فإنها تبقى في نطاق التجارب السطحية في حالات الوعي والشعور.

2- الأطروحة العلمية (اللسانية) :

د-
على عكس التصور التقريبي لعلاقة اللغة بالفكر يعتبر هذا الفيلسوف أن الفكر بدون لغة ليس سوف كتلة عديمة الشكل غير متميزة لا فواحل فيها ولا وحدات، إنه ليس سوى غماء وشديد ليس فيه شيء محدد، وهو مضطر لكي يزول عن عمائه إلى الاسقانة باللغة من أجل التمييز بين فكرتين ومعنيين بصورة واضحة. فاللغة هي التي تضع تقسيمات وتفصل بين الوحدات لكي تتضح الأفكار وتتمايز. وهكذا ليس هناك فكر سابق عن اللغة ومنفصل عنها. ومن أجل البرهنة على هذه الأطروحة قدم هذا الفيلسوف مجموعة من الأمثلة وقد شبهها بنسمة ريح هبت على صهريج ماء فادت إلى جعل سطح الماء ينقسم إلى تقسيمات وتموجات، فهذه التموجات هي التي تعطينا فكرة عن علاقة اللغة بالفكر، كما قدم مثالا آخر شبه فيه علاقة اللغة بالفكر بوجهي الورقة النقدية، فالوجه هو الفكر والمظهر هو اللغة، ولا يمكن أن نحدث قطعا في وجه الورقة دون أن نقطع ظهرها في نفس الوقت. وهكذا لايمكن تصور فكر بمجزل عن اللغة بل هما متداخلات كل منهما محتوى الآخر.

تحليل نص الفكر والكلام

<u>مقدمة :</u>

نعتبر النص الذي بين أيدينا أحد النماذج الفلسفية، التي تحاول التفكير في إشكالية اللغة والفكر وطبيعة العلاقة التي تجمعهما، من الناحية الفينومونولوجية، وبناء عليه يمكن طرح الإشكالية التالية :

- ماهي طبيعة العلاقة بين الكلام والفكر ؟ - هل يمكن أن يكون الكلام مجرد علامة للفكر ؟ سعنبي آخر هل يمكن أن نقبل أن تكون علاقة الكلام بالفكر علاقة إنفصال ألا يمكن على العكس من ذلك أن يكون الكلام هو جسد الفكر وحضوره ؟ .

<u>عرض :</u>

أ- **التحليل** : يؤكد ميرلوبونين في هذا النص أي علاقة اللغة بالفكر لا يمكن أن تكون إلا علاقة إتصال وإحتواء متبادل لأنهما يتكونان في آن واحد، وهكذا فهو يرفض الموقف الكلاسيكي لعلاقة اللغة بالفكر، والذي يجعل الكلام مجرد علامة منفصلة عن ماتدل عليه بمعنى آخر ينفي ميرلوبونتي أن يكون الكلام مجرد لباس أو غلاف للفكر لأن الكلام هو جسد الفكر وشعاره، فما يجعل الفكر يحصر إلى العالم الخارجي هذا الكلام إذ لا وجوج لفكر خارج الكلمات والعلامات. وحتى التفكير الصامت الذي قد يوحي بانفصال اللغة عن الفكر في نظره كلام مهموس وبالتالي فالفكر ليس داخليا والكلام ليس شيئا خارجيا بل إنهما مظهران لوحدة اللغة مع الفكر. وقد إتخذ النص أسلوبا حجاجيا سجاليا بين موقفين متقارضين الأول يمثل التيار الكلاسيكي وهو الذي استهل به نصه ثم يتلوه مباشرة بموقفه الخاص مستعملا في ذلك مجموعة من الآليات الحجاجية، تعتمد بالخصوص على النفي أليس – فلا – لا يحتل أو الاستثناء (إلا) في محاولة الضغظ الموقف الكلاسيكي. ثم تعتمد على آلية التأكيد للدفاع عن موقفه الخاص (إن – لابد- بل – خيران...) كما إستعمل المنطق الشرطي دون أن ينسى توظيف تقنية نفسه (الصمت صحيح الكلام) الاستبطان لملاحظة التفكير الصامت الذي يبدو أنه تفكير لا يخلو من كلام ولو أن هذا الكلام غير مسموع. وفي هذا الإطار يمكن إستحضار تصور اللسانيات المعاصرة ممثلة في رائدها دي سوسي الذي يشبه علاقة بل للغة بالفكر بوجهي الورقة النقدية... أو يشبه علاقة اللغة بالفكر بعلاقة الرياح بسطح الماء.

هذه الأمثلة تؤكد على إتحاد اللغة بالفكر بحيث لايمكن تصور فليس بدون لغة. لكن ألا نجد في بعض الأحيان أن اللغة عاجزة عن التعبير عن الفكر ؟ أليست الطبيعة متناقضة لكل من الكلام والفكر سببا في إنفصالهما ؟ .

<u>المناقشة :</u>

نجيب عن السؤال الأول : يؤكد برجسون (للرجوع إلى الدرس) بينما يذهب ديكارت في نفس إتجاه برجسون بناء على تناقض خصائص كل من اللغة والفكر... .

اللغة والتواصل :

<u>تمهيد :</u>

إذا كانت اللغة أداة للتعبير عن الفكر فهي أيضا عنصر للتواصل الاجتماعي، فلا مجتمع بدون لغة، كما أنه ليس هناك مجتمع بدون تواصل، فكيف يتحقق هذا التواصل ؟ هل في إطار من الوضوح والشفافية ؟ أم أن عملية التواصل هي عملية غير بريئة يشوبها الكذب والاخفاء ؟ .

1- أطروحة رومان جاكو بسون : نعتبر اللغة في النظرية التواصلية لجاكوسيون أداة تبليغ للمعرفة والأفكار والمشاعر والمعلومات في إطار من الوضوح والشفافية بشرط توفر العناصر التالية : ا- السياق 2 – المرسيل 3 – الرسالة 4 – المرستل إليه إلا نضال السنن (اللسان المشترك) لكن هذه الوظيفة التواصلية للغة باعتبارها علاقة نقل خبر أو معلومات وأن هذه المعلومات هي بالتعريف تظهر على نحو صريح مكشوف أمام المتلقى قد أضحت موضع تساؤل من طرف اللسانيين أنفسهم فهل تكون اللغة أداة شفافة وبريئة تمكن من نقل الأخبار بهذا الوضوح والشفافية ؟ ألا يمكن أن نقول العكس، أن اللغة أداة إخفاء وكتمان وكذب ؟ .

2- أطروحة ديكرو : يرى ديكرو أن العلاقات بين الذوات لاترتد إلى التواصل بمعناه الضيق : وإنما تندرج تحت طائلة من العلاقات البشرية لا يصبح فيها اللسان أداة تواصل فقط، وإنما إطار مؤسسا تقوم عليه تلك العلاقات، لايصبح اللسان شرطا للحياة الاجتماعية فقط وإنما بمطالها، يحقد معها براءته، وشفافيته، هذا ما تؤكده التجربة اليومية، ذلك أن اللغة ليست وسيطا نريها وشفافا بين الدوان المتخاطبة بل كثيرا ما تنقلب إلى آلية للإخفاء والكتمان، أو التظاهر بالإخفاء بواسطة آلية الاخصار، تتحول معها اللغة إلى قواعد لعب يومي لا بالمعنى السطحي للكلمة وإنما كاستراتيجية يعتمد الحساب والتقدير المسبقين للنتائج، لايتحمل معها المتكلم مسؤولية النطاق بها. تعود ضرورة الاخمار هذه في العلاقات الاجتماعية إلى مجموعة من المحرمات اللغوية والدينية والاجتماعية والثقافية وإلى عوامل نفسية لاشعورية أو شعورية، ولاتقف هذه الإكراهات عند هذا الحد بل هناك إكراهات وإلزامات أخرى تفرض سلطتها على المتكلم تسمى بالإكراهات اللسانية فما هي هذه الاكراهات ؟ وكيف تفرض اللغة تسيطرتها على المتكلم ؟ .

اللغة والسلطة :

أطروحات رولان بارت :

يرى رولان بارت أن كل إنسان هو عبارة عن تصنيف قمتي يتحدد بالالزام والاكراه والارغام أكثر مما يتحدد بالمستحسن والمباح، وهكذا فالمتكلم ملزم باحترام قواعد معينة، ملزم باستعمال إما المذكر أو المؤنث : بدل المحايد، ملزم بتمييز ذاته عن الغير باستعمال ضمير المخاطب أنت أو أنتم، وهكذا فالفرد لايتكلم حسب إدارته ولكن سبقا لما تريده وتحدده القوانين اللسانية، لذلك تتجاوز اللغة في نظر رولات بارت وظيفة التبليغ والتواصل لتصبح أداة للسلطة والايضاح والارغام، الشيء الذي جعل بارن يصرح بأن اللسان ذلك لأن الفايشي ليس هي الحيلولة دون الكلام وإنما الارغام عليه، وعليه يعتقد رولان بارت أنه ما أن ينطق الانسان حتى ينخرط في خدمة سلطة معينة، التي تجبر الأفراد على إنتاج خطابات تبعا لقواعد محددة سلفا .

وهكذا يميز R. I بين نمطين من السلطة في اللغة، تجعل المتكلم سيدا وعبدا في نفس الوقت، سيد من حيث الطابع الالكاتي التوكيلي للغة الذي تجعله ينصت ما يقوله. وعبدا من حيث الطابع القطيعي للتكرار. الذي ينزع إلى جعل الانمات تابعا وفردا في القطع يعتبر الكلمات والألفاظ التي ينطق بها في مجتمعه. هكذا نخلص مع رولان بارت أن لا حرية إلا خارج اللغة، وبما أن اللغة لا خارج لها فلا محيل لنا عنها إلا عن طريق المستحيل.

مسألة العلمية في العلوم الإنسانية

تقديم:

إن كل المواضيع التي تدرسها الفلسفة لها علاقة وطيدة بالإنسان، ولذلك فقد اعتبر الفيلسوف كانط بأن السؤال المركزي في الفلسفة هو: ما الإنسان ؟

غير أن ما وقع هو ظهور علوم تسمى بالعلوم الإنسانية ، مثل علم النفس وعلم الاجتماع ، انفصلت منذ بداية القرن التاسع عشر عن الفلسفة ، وحاولت دراسة الظواهر الإنسانية بمناهج العلوم التجريبية التي تدرس الظواهر الطبيعية. غير أن اختلاف موضوع العلوم الطبيعية عن موضوع العلوم الإنسانية طرح إشكالين رئيسيين في مجال العلوم الإنسانية؛ هما إشكال موضعة الظاهرة الإنسانية من جهة وإشكال المنهج المعتمد في دراستها من جهة أخرى.

إن الظاهرة الإنسانية هي ظاهرة معقدة وواعية ومتعددة الأبعاد،كما أنها ظاهرة متغيرة وتتداخل فيها الذات مع الموضوع. وهذا ما يطرح إشكال موضعتها، والذي يمكن أن نتساءل بصدده عن إمكانية جعل الظاهرة الإنسانية موضوعا قابلا للدراسة العلمية الدقيقة، كما يطرح إشكال المنهج المعتمد في دراستها. هكذا نجد بعض العلماء الذين انبهروا بالنتائج التي حققتها العلوم الطبيعية، مما دفعهم إلى محاولة تطبيق مناهجها على الظواهر الإنسانية، كما نجد علماء آخرين حاولوا ابتكار مناهج تلائم الظاهرة الإنسانية، وتختلف عن المناهج المعتمدة في علوم الطبيعة. فالفريق الأول، متمثلا في النزعة الوضعية أساسا، حاول تطبيق منهج التفسير الموضوعي المستلهم من العلوم التجريبية، بينما اعترض الفريق الثاني على إمكانية تطبيق منهج التفسير على الظاهرة الإنسانية واقترح منهجا آخرا يناسب خصوصيتها هو منهج الفهم.

انطلاقا من كل هذا يمكن الحديث عن إشكالين رئيسيين في هذا الدرس هما:

-إشكال موضعة الظاهرة الإنسانية: والذي يطرح مدى إمكانية عزل الموضوع عن الذات في مجال الظواهر الإنسانية، ومدى قابلية هذه الأخيرة لكي تصبح موضوعا للدراسة العلمية الموضوعية الدقيقة.

-وإشكال المنهج في العلوم الإنسانية: ويتعلق بالبحث عن المنهج المناسب الذي يجب اعتماده في دراسة الظاهرة الإنسانية؛ فهل يتمثل هذا المنهج تفسيرها أم فهمها ؟ هل هو منهج التفسير أم منهج الفهم ؟ وهل يمكن اتخاذ منهج التفسير السائد في العلوم التجريبية كنموذج للاستلهام والتطبيق في مجال العلوم الإنسانية أم يجب ابتكار مناهج تلائم طبيعة الظواهر الإنسانية ؟

-المحور الأول: موضعة الظاهرة الإنسانية:

•طرح الإشكال:

حينما نتحدث عن موضعة الظاهرة الإنسانية فإن الأمر يتعلق بطموح يتمثل في محاولة جعلها موضوعا قابلا للدراسة العلمية الموضوعية، وحيث أن الموضوع في العلوم الإنسانية هو الذات نفسها؛ أي أن الذات الدارسة هي الموضوع المدروس أو على الأقل هناك تداخل بينهما، فإن مسألة الموضعة الخاصة بالظاهرة الإنسانية تطرح عدة صعوبات وعوائق؛ فهل يمكن عزل هذه الظاهرة عن الذات والتعامل معها كموضوع قابل للدراسة العلمية الدقيقة؟ وما هي الإجراءات والشروط الكفيلة بموضعة الظاهرة الإنسانية ؟ ومهل يمكن الحديث عن عوائق تعترض عملية الموضعة هذه ؟

-1إمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية:

لقد ارتبط طموح الوصول إلى العلمية في العلوم الإنسانية بسعي الاتجاه الوضعي إلى موضعة الظاهرة الإنسانية وتطبيق منهاج العلوم التجريبية عليها. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركايم E.Durkeim الذي دعا إلى التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء، وهذا ما يسمى بتشييء الظاهرة الإنسانية أي إفراغها من محتوى الوعي، خصوصا وأن عالما أنثروبولوجيا مثل كلود ليفي ستراوس يعتبر بأن الوعي عدو العلم.

هكذا فقد حاول دوركايم موضعة الظاهرة الإنسانية وفصلها عن الذات الدارسة، سعيا منه إلى تفسيرها تفسيرا موضوعيا عن طريق استبعاد العوامل الذاتية والتركيز فقط على العوامل الموضوعية والواقعية القابلة للملاحظة والقياس والتعميم. ولهذا فالظاهرة الاجتماعية حسب دوركايم تتميز

بخاصية الخارجية؛ أي أنها توجد خارج الذات ويمكن ملاحظتها مثل أي موضوع آخر، وهذا ما يسمح بتحقيق العلمية والموضوعية المطلوبة في دراسة الظاهرة الاجتماعية. كما تتميز هذه الأخيرة بصفة القهر والإلزام؛ أي أنها توجد خارج وعي الأفراد وتمارس عليهم إكراها ولا دخل لهم في إحداثها، وهذا ما يمكن من موضعتها وتفسيرها انطلاقا من عوامل موضوعية خارجية في استبعاد كلي لأية عوامل ذاتية وباطنية.

لقد استبعدت النزعة الوضعية مع دوركايم إذن منهج الاستبطان، وحاولت كنزعة علموية تجريبية الاقتداء بمناهج العلوم الطبيعية، مما جعلها تدعو إلى موضعة الظاهرة الاجتماعية مثلما يموضع علماء الطبيعة موضوعاتهم. لكن ألا يمكن القول بأن طموح الموضعة في العلوم الإنسانية صعب المنال نظرا لاختلاف الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية ؟

-2عوائق الموضعة في العلوم الإنسانية:

لقد اعتبر عالم النفس جون بياجي j.Piaget أن العلوم الإنسانية لا زالت في بدايتها، وان طموح الموضعة لا زال لم يتحقق بعد، وهذا ما يتوجب على الباحثين والعلماء في مجال العلوم الإنسانية بذل مجهودات مضاعفة قصد تطوير أدواتهم ومناهجهم قصد تحقيق الدقة والعلمية المنشودة.

غير أن موضعة الظاهرة الإنسانية تطرح حسب جون بياجي عدة عوائق يمكن تقديمها كما يلي:

-عدم تشابه الظاهرة الإنسانية مع الظاهرة الطبيعية؛ إذ أنها ظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد وفريدة من نوعها.

-يتأثر الباحث في العلوم الإنسانية بالموضوع الذي يدرسه لأنه جزء منه، ويصعب عليه أن يدرسه بحياد ونزاهة وموضوعية.

-كما قد يؤثر الباحث في الظاهرة الإنسانية؛ فيغير من طبيعتها ويفهمها فهما خاصا، مما يجعل النتائج تختلف من باحث لآخر ويجعل إمكانية التعميم متعذرة.

يتداخل الموضوع في العلوم الإنسانية مع الذات ويصعب الفصل بينهما، وهذا بخلاف العلوم الطبيعية التي يمكن فيها فصل الذات عن الموضوع.

-يتمركز الباحث في العلوم الإنسانية حول ذاته؛ أي أنه يقدم رؤيته للظاهرة الإنسانية المدروسة انطلاقا مما يحمله في ذاته من مشاعر وأفكار ومعتقدات ترتبط بالتزامه بمواقف فلسفية أو مذاهب إيديولوجية أو عقائدية. وهذا ما يجعل الباحث يسقط تصوراته الذاتية على الظاهرة ويجعل تحقيق الموضوعية مسألة غاية في الصعوبة.

-إن انخراط الذات في الموضوع يجعلها تعتقد في نوع من المعرفة الحدسية بالموضوع، وهذا مخالف للمناهج والتقنيات العلمية التي من شأنها أن تحقق الموضوعية المتوخاة.

هكذا بين جون بياجي كيف أن الذات الملاحظة في العلوم الإنسانية تكون جزءا من الظاهرة التي تدرسها. وهذا ما يطرح مشكل تداخل الذات مع الموضوع ويحول دون إمكانية موضعة الظاهرة الإنسانية.

وصعوبة موضعة الظاهرة الإنسانية تطرح إشكالا آخرا يرتبط بمنهج دراستها. ونحن نجد أن أنصار الموضعة من الوضعيين يسعون إلى محاولة تفسيرها بإرجاعها إلى عوامل موضوعية، في حين نجد معارضيهم يتهمونهم بإغفال العوامل الذاتية وهي العوامل التي تتطلب تفهما حقيقيا للظاهرة الإنسانية من أجل النفاذ إلى أسبابها الباطنية.

المحور الثاني: نموذجية العلوم الإنسانية: التفسير والفهم:

•طرح الإشكال:

إذا كان المحور الأول يتناول موضوع العلوم الإنسانية وإشكال موضعته، فإن هذا المحور الثاني يتناول مسألة ميتودولوجية تتعلق بمنهج دراسة ذلك الموضوع. فبأي منهج يمكن للعلوم الإنسانية أن تتناول موضوعها ؟ وإذا كان موضوعها هو الظاهرة الإنسانية، وهي ظاهرة فريدة ومتميزة عن الظاهرة الطبيعية، فهل يمكن للعلوم الإنسانية أن تدرس موضوعها باستلهام منهج التفسير السائد في العلوم التجريبية أم أنها مطالبة بابتكار منهج يلائم خصوصية الظاهرة الإنسانية ؟ وهل المنهج الملائم للظاهرة الإنسانية

هو منهج التفسير أم منهج الفهم ؟ وما هي المرتكزات والخصائص التي تميز كلا المنهجين ؟

-1منهج التفسير:

إن التفسير هو المنهج المفضل في العلوم التجريبية، وهو يتجلى في الكشف عن العلاقات الثابتة التي توجد بين الحوادث والوقائع واستنتاج أن الظواهر المدروسة تنشأ عنها. وقد حققت العلوم الطبيعية نتائج باهرة باعتمادها على منهج التفسير العلمي الذي يرتكز على تقنيات منهجية كالملاحظة والقياس والتجريب، كما يسمح بتكميم النتائج وتعميمها. ولهذا السبب فقد حاولت النزعة الوضعية في مجال العلوم الإنسانية استلهام منهج التفسير من العلوم التجريبية واعتماده كنموذج للتطبيق في مجال الظواهر الإنسانية، رغبة منها في تحقيق الدقة والموضوعية والابتعاد ما أمكن عن التفسير الميتافيزيقي والمنهج التأملي الذي كان معتمدا في الفلسفة.

وفي هذا الإطار نجد إميل دوركايم، كأحد ممثلي الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع، يعتمد منهج التفسير الموضوعي في دراسته للظواهر الاجتماعية، وذلك بأن دعا إلى تشييئها والتعامل معها كمجرد أشياء خارجية، والعمل على موضعتها وفصلها عن الذات الدارسة.

هكذا فقد رفض دوركايم اعتماد منهج الاستبطان والتأمل في دراسة الظواهر الاجتماعية، واعتمد بالمقابل على منهج التفسير الموضوعي الذي بموجبه يتم ربط الظواهر الاجتماعية بأسباب وعوامل موضوعية هي السبب في حدوثها، وهي عوامل واقعية قابلة للملاحظة والقياس والتعميم.

ويمكن تقديم ظاهرة الانتحار كمثال لظاهرة سوسيولوجية طبق عليها دوركايم منهج التفسير الموضوعي؛ حيث قام دوركايم بدراسة هذه الظاهرة في مجموعة من الدول الأوروبية ، وانتهى إلى أنها تتحدد بعوامل موضوعية تتمثل أساسا في التماسك الديني والتماسك السياسي والتماسك الأسري ، إذ أن ارتفاع عدد المنتحرين أو انخفاضهم يتحدد بحسب قوة أو ضعف هذا التماسك.

هكذا استبعد دوركايم العوامل الذاتية والباطنية في تفسير الظاهرة الاجتماعية، وذلك لصالح العوامل الموضوعية والظاهرة القابلة للملاحظة والقياس.

ويمكن الإشارة هنا أيضا إلى المدرسة السلوكية في علم النفس، إذ أنها هي الأخرى استبعدت منهج الاستبطان الذاتي وتبنت تفسيرا موضوعيا للسلوك الإنساني، يتمثل في رصد

العلاقات الموجودة بين المثيرات والاستجابات والكشف عن القوانين التي تحكمها، وهي قوانين يتم التوصل إليها باعتماد تقنيات القياس والملاحظة وتكرار التجارب في محاولة

للوصول إلى الموضوعية و الدقة العلمية في دراسة السلوك البشري.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

ألا يؤدي تشييئ الظواهر الإنسانية، سواء كانت اجتماعية أو نفسية أو غير ذلك، إلى إفقارها وإفراغها من محتواها الحقيقي ؟ أو ليس لهذه الظواهر أسباب باطنية وذاتية مثلما أن لها أسباب خارجية وموضوعية ؟ ألسنا في حاجة إلى تفهم الظواهر الإنسانية بدل الاكتفاء بتفسيرها ؟

-2منهج الفهم:

نظرا لخصوصية الظاهرة الإنسانية وتعقدها فقد واجه منهج التفسير عدة عوائق في محاولته لدراستها والإحاطة بها. ومن أهم هذه العوائق هو وجود أسباب باطنية وذاتية ترجع إلى محتوى الوعي، تكون هي المحدد الأساسي لبعض الظواهر الإنسانية إضافة إلى العوامل الموضوعية. وإذا كان منهج التفسير يسمح برصد المحددات الموضوعية، فإن المحددات والعوامل الذاتية تحتاج إلى منهج آخر مغاير هو الذي يسمى بمنهج الفهم أو المنهج التفهمي. وهذا ما يتجلى في عبارة ديلتاي Dilthey الشهيرة: « إننا نفسر الطبيعة، لكننا نفهم ظواهر الروح ». فإذا كان الموضوع في العلوم الطبيعية ماديا ومعزولا عن الذات، فإن الموضوع في العلوم الإنسانية مرتبط بالذات وجزء لا يتجزأ منها. ولهذا يبدو أنه لا يمكن تفسير الظواهر النفسية وإجراء التجربة عليها، بل لا بد من تفهمها عن طريق منهج الفهم الذي يعتمد الحدس والاستبطان والتأويل...

والفهم حسب السوسيولوجي الفرنسي جول مونرو Jules Monnrot هو « إدراك لدلالة معيشية تعطانا كتجربة بديهية ». ومن هنا فهدف المنهج التفهمي هو إدراك دلالات الأفعال عن طريق ربطها بالمقاصد والنوايا الذاتية لأصحابها والفاعلين لها، ولذلك فهو منهج يعتمد حسب مونرو على البداهة والحدس؛ فنحن نفهم بعض الحوادث بالبداهة كأن ندرك أن الشخص يكون غاضبا حينما يتم الاعتداء عليه، أو أن نتبين رفضه من خلال قسماته الجسدية. فما يكون بديهيا يكون واضحا ويحتم إدراكه بشكل مباشر، دون الحاجة إلى تفسيره بالاعتماد على طرائق وإجراءات موضوعية.

إن فعل الفهم حسب مونرو هو فعل معفي مباشر، إنه رؤية نافذة تدرك الظاهرة الإنسانية كظاهرة وجودية ووجدانية يتعين تفهمها والكشف عن المعاني والدلالات التي نستخلصها منها على نحو مباشر، دون الاعتماد على أية استدلالات أو تجارب استقرائية من شأنها أن تضعف الظاهرة وتعمل على تقويضها.

وفي نفس السياق، تبنى ماكس فيبر Max Weber منهجا تفهميا في دراساته السوسيولوجية، حيث بين أن الترابطات والانتظامات المميزة للسلوك البشري تقبل فقط أن تكون موضوع تأويل تفهمي. فالسلوك الإنساني يتميز حسب السوسيولوجيا التفهمية عند ماكس فيبر بمقاصد ودلالات ذاتية يتعين إدراكها لدى الفاعل المعني من جهة، كما يتميز بخاصية البينذاتية نظرا لارتباطه بسلوك الغير من جهة أخرى. ولهذا لا يمكن معرفته كسلوك إلا بطريقة تفهمية تكشف عن الدلالات والمعاني المقصودة ذاتيا من طرف الفاعل.

إن منهج الفهم يعتمد على التأويل ، ولذلك فهو يفرض نفسه كثيرا في مجال علم النفس التحليلي إذ تتطلب الظواهر النفسية التي يدرسها ، كالهستيريا والقلق والأحلام مثلا، تأويلا للعلامات والرموز التي تميزها من أجل الكشف عن دلالاتها ومعانيها الباطنية والحقيقية. كما يتطلب الأمر أحيانا ضربا من التعاطف الذي ينبغي أن يقيمه المحلل النفسي مع مريضه لكي يتفهم مشاكله النفسية وينفذ إلى أعماقها.

هكذا يمكن القول مع غاستون غرانجي Gaston Granger أن فعل العقل في الظواهر الإنسانية يتراوح بين منهجين أساسيين هما: التفسير الذي يستهدف الكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بين الوقائع الإنسانية، والفهم الذي يرمي إلى حدس الإحساس وتأويل الفعل الإنساني للكشف عن معانيه ودلالاته. ولهذا يبدو أنهما منهجان متكاملان لا يمكن الاقتصار على أحدهما دون الآخر في دراسة الظواهر الإنسانية. والرهان الصعب يتمثل في كيفية المزاوجة بينهما على نحو فعال يمكن من فهم حقيقي للظاهرة الإنسانية في أبعادها المختلفة

العنف

(ص1)

تقديم المفهوم:

يبدو أن مظاهر العنف كثيرة، فهو يمارس بأشكال متنوعة. هناك العنف الفزيائي من ذلك مثلا القتل و الاغتيال، لكن هناك العنف السيكولوجي أو الأخلاقي، مثل التعذيب عن طريق العزل. كما يوجد العنف الاقتصادي من خلال استغلال الطبقات أو البلدان الضعيفة. مثلما، أن هناك عنف الأنظمة التوتاليتارية ذو الأهداف السياسية و عنف العنصرية... إلخ و اللائحة طويلة إلى درجة تدفع إلى إثارة السؤال عما إذا كان هذا التعدد في صور العنف و أشكاله يعبر عن واقع ثابت أم أن استعمال مفهوم وحيد لا يعكس الإختلافات بين مظاهره ليس من الناحية الكمية فحسب. و إنما أيضا الجوهرية. إنه يوجد في كل مكان. و يمكن استعماله كموضوع للبروباغندا و إلا كعنصر من عناصر تاكتيك للوصول إلى السلطة و المحافظة عليها. إذا أدى العنف إلى تدمير الوجود برمته أو جزء منه، فإن العنف المنجز قد يكون أداة في خدمة مشروع يمكن ألا يكون عقلانيا، لكن شروط استعماله تبدو قابلة للعقلنة.

يمكن أن نسلم بصفة أولية أن العنف يوجد كلما كان هناك إلحاق للأذى بالغير بصفة جسدية أو نفسية، سواء أخذنا الغير كفرد أم كجماعة أو مجموعة بشرية.

إذا اعتبرنا هذا التعريف جيدا يجب أن نتصور العنف كواقعة تارخية و يتحدد بإعتباره كمحرك أو دينامو للتاريخ من وجهة نظر معينة، و يقوم على استخدام القوة بشكل غير مشروع لسبب من الأسباب. فكيف يمكن مراقبة العنف و التحكم فيه إذا كان يجب أن نبدأ بقبول حضوره الجذري في الإنسان؟

لقد أنتجت البشرية على مدى التاريخ آليات و وسائل للحد من العنف حيث يعتبر الدين و الثقافة كعنصرين كابحين للعنف بشكل معنوي و أخلاقي، على أن أهم تقنية للتحكم في العنف تتمثل في التنظيم السياسي للمجتمع ينبني فيه هذا الأخير في صورة مؤسسات حديثة تجتث العنف و تجعل استخدامه حكرا على جهاز الدولة. و في هذا السياق تبرز الديموقراطية كنظام يتطلع إلى القضاء على العنف و تدبير الخلافات و الصراعات السياسية بكيفية حضارية تقوم على قوة القانون و ليس على قانون القوة: فإلى أي حد نجحت الدولة الحديثة في القضاء على العنف؟ و هل من حق الفرد أو الجماعة ممارسة العنف من أجل فرض ما يعتقد أنه حق و عدل و خير؟

المحور الأول:

أشكال العنف: ما طبيعة العنف؟

أفرز التاريخ البشري أشكالا متعددة من العنف، يمكن أن نميز ضمنهما بين نوعين، هما: العنف الجسدي و العنف الرمزي. كلاهما يمارس بطرق و وسائل متعددة تتطور باستمرار بقدر تطور العلم و التقنية. و ليس بديهيا أن تكون هذه الأشكال دائما ظاهرة، ذلك أن العنف يتحقق أيضا من خلال أشكال متخفية مثلما هو الأمر في << نقص التغذية>> كما يشير إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي إيف ميشو. يرى هذا الأخير أن إنتاج وسائل العنف يشمل << وسائل التسليح الفردي كما يشمل وسائل التخريب الجماعي>>.

و بما أن هذه الوسائل أصبحت في متناول الكل: أفرادا، جماعات، دولا، فإن العنف يصير أكثر فتكا. كما أنه أضحى أكثر اتصالا بالإعلام، على اعتبار أن هذا الأخير يسخره عن طريق نشره أو السكوت عنه. و يخلص هذا الفيلسوف إلى أن << تطبيق التقدم التقني و العلمي على استعمال العنف و على كيفية تدبيره يمكننا من فهم.

(ص2)

أ- الفعالية المضاعفة التي تم التوصل إليها فيما يخص أشكال التحطيم و التخريب . فإبادة مجموعة بشرية ما. و إبادة مزروعات، و تهديد حياة الملايين من الناس تتطلب وسائل و تنظيما لم يسبق له مثيل.

ب- من حيث إن العنف أصبح قابلا للحساب و التحكم فإنه يمكن أن يحقق مردودية حيث أصبح من الممكن فرض السيطرة بواسطة التعذيب و القمع و التهديد به>>. فهل معنى هذا أن العنف هو ما يشكل ماهية الإنسان؟ هل الإنسان كائن عنيف بطبعه؟ هل يوجد العنف في طبيعة الإنسان؟ هذا السؤال يطرح نفسه بالنظرإلى قدم الظاهرة و استمرارها عبر التاريخ البشري، و هو يتعلق بما إذا كان الإنسان شغوفا بالتدمير؟ من يجيب الفيلسوف و عالم الإجتماع و المحلل النفساني الألماني إيريك فروم عن هذا السؤال بالقول:<< إن دراسة بعض الظواهر الإجتماعية و الطقوس الشعائرية القديمة قد توحي بأن النزعة التدميرية لها جدورها النظرية في طبيعة الإنسان . إلا أن التحليل المعمق لدلالات هذه الظاهرة ، يثبت أن كل الممارسات التي تؤدي إلى التدمير ليست ناتجة بالضرورة عن < شغف بالتدمير> . بالتالي فإن التدمير ليس سلوكا ينتج بصفة عملية عن غريزة تدميرية توجد في طبيعة الإنسان بقدر ما ينتج عن دوافع ونزعات ليس من الضروري أن تكون طبيعية وذات علاقة بالممارسات والشعائر الطقوسية الدينية . يترتب عن ذلك أن الطبيعة البشرية ليست هي التي تولد العنف وإنما هناك < طاقة تدميرية كامنة تغديها بعض الظروف الخارجية والأحداث المفاجئة هي التي تدفع به إلى الظهور> .

وأما المقصود بالعنف الرمزي فهو مختلف أشكال العنف غير الفيزيائي القائمة على الحاق الأذى بالغير بواسطة الكلام أو اللغة أو التربية أو العنف الذهني ، وهو يقوم على جعل المتلقي يتقبل هذا العنف <<اللطيف>> مثال ذلك العنف الرمزي الذي تقوم به الإديولوجيا من حيث هو عنف لطيف وغير محسوس . يعرف عالم الإجتماع الفرنسي المعاصر بيير بورديو هذا الشكل من العنف بالقول أنه هو ذلك الذي < يمارس على فاعل اجتماعي ما بموافقته > وبلغة أخرى < فإن الفاعلين الإجتماعيين يعرفون الإكراهات المسلطة عليهم وهم حتى في الحالات التي يكنون فيها خاضعين لحتميات يساهمون في إنتاج المفعول الذي يمارس عليهم نوعا من التحديد و الإكراه> و بالنظر إلى أن هذا العنف رمزي فإنه يمارس بوسائل رمزية، أي التواصل و تلقين المعرفة.

المحور الثاني:

العنف في التاريخ: كيف يتولد العنف في التاريخ البشري؟

يتحدد وجود كل مجتمع بشري – حسب ماركس- بوجود صراع بين طبقتين اجتماعيتين، الأولى تمتلك وسائل الإنتاج و الأرض و الثانية لا تمتلكها.

و ذلك منذ أقدم المجتمعات البشرية و أكثرها بدائية إلى المجتمعات الرأسمالية المتطورة . و هكذا ، فإن صراع الطبقات الإجتماعية يمكن أن يتخذ أشكالا فردية لا واعية عند الأفراد أنفسهم، كما قد يتخذ طابع صراع نقابي أو سياسي أو إيديولوجي واضح المعالم.

كتب الفيلسوف الألماني كارل ماركس في هذا السياق السابق: <<نلاحظ أنه منذ العصور التاريخية الأولى كان المجتمع في كل مكان مقسما إلى طبقات متمايزة ... ففي روما القديمة كان هناك سادة و فرسان، وأقنان و عبيد، و في العصور الوسطى كان هناك سادة و شرفاء، و سادة الحرف، و الحرفيون العاديون و أقنان، كما أن هناك داخل كل طبقة من هذه الطبقات سلم تراتبي خاص>> و قد أصبح الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي بين البرجوازية و البروليتاريا.

و بالمقابل يرى المفكر الفرنسي روني جرار أن أساس العنف هو تنافس الرغبات ، و ذلك أن الرغبات الإنسانية تخضع لقانون المحاكاة،أي كرغبات في ما يرغب به الأخرون،<<كلما كانت رغبة الأخرين (في شيء ما) قوية و شديدة كانت رغبتي أنا أيضا قوية و شديدة (فيه). ينتج عن ذلك احتمال اندلاع العنف.

(ص3)

وهكذا فإن الصراع الإنساني يتولد عن صراع أو تنافس بين الرغبات. و إذا صح أن الرغبات تتشكل و تتطور من خلال المحاكاة، فإن العنف سيكون معديا من خلال انتشاره في الجماعة من فرد إلى أخر. و دواء هذا المرض المعدي هو القتل.

و هذا الطرح يرجع بنا إلى تصور الفيلسوف الأنجليزي الحديث طوماس هوبز حول جذور العنف الذي يعتقد فيه أن مصدر هذا الاخير ثلاثي، و يتمثل في: التنافس، الحذر ، الكبرياء، و هي أسباب توجد في الطبيعة الإنسانية. الأول يجعل الهجوم وسيلة لتحقيق((المنفعة))، الثاني وسيلة ((للأمن)) و الثالث وسيلة لحماية ((السمعة)).

على أن العنف له صلة أيضا بالتقديس و بالحقيقة، فهو يشكل إلى جانبهما << الأركان الثلاثة لكل تراث مشكّل و مشكّل للكينونة الجماعية>> كما سماها المفكر العربي محمد أركون الذي يشرح هذه العلاقة على نحو ما يلي:<< الجماعة مستعدة دوما للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة. الإنسان بحاجة إلى عنف، و تقديس، و إلى حقيقة لكي يعيش و لكي يجد له معنى على الأرض. العنف مرتبط بالتقديس و التقديس مرتبط بالعنف و كلاهما مرتبطان بالحقيقة أو ما يعتقد أنه الحقيقة. و الحقيقة مقدسة و تستحق بالنسبة لأصحابها، أن يسفك من أجلها دم >>.

المحور الثالث:

العنف و المشروعية: هل يمكن الإقرار بمشروعية العنف من زاوية الحق و القانون و العدالة؟

يرى عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر أن جوهر السلطة هو ممارسة العنف، و أنها وحدها تملك الحق و المشروعية في استعماله. من أين ينبع هذا الحق أو المشروعية؟ إنهما يرتدان إلى التعاقد الإجتماعي الذي بموجبه يتنازل الشعب للدولة عن حق استعمال العنف على أساس نظام سياسي حديث يتميز بتقسيم السلط و مراقبتها لبعضها و بإجراء انتخبات بصورة منتظمة من أجل تشكيل هذه السلطة. و بالتالي يصبح العنف مرتبطا بالدولة الديموقراطية الحديثة التي تضبط العنف و تحتكر استعماله. و يستشهد م.فيبر في هذا الصدد بقولة تروتسكي : << الدولة هي كل جهاز(حكم) مؤسس على العنف>> و هذه هي ميزة عصرنا الحالي، بحيث أنه لا يحق لأي كان استعمال العنف إلا عندما تسمح الدولة بذلك . فهذه الأخيرة << تقوم على أساس استعمال العنف المشروع >> و ستكون السياسة هي ((مجموع الجهود المبذولة من أجل المشاركة في السلطة أو من أجل التأثير على توزيع السلطة)).

لكن هل استخدام العنف حق مشروع لكل أشكال الدولة بما فيها الدولة الاستبدادية أم هو حق فقط للدولة القائمة على أساس ديموقراطي حديث؟

الإجابة عن هذا السؤال بالقول: إن عنف الدولة لا يكون مشروعا إلا عندما تكون هذه الدولة قائمة على أساس مشروع أي على التمثيلية، الإنتخابات، الحريات العامة، التعدديةالسياسية، و تداول السلط، و فصل السلطة. لكن يفترض هنا ان العنف هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على العنف أي مواجهة القوة بالقوة. و ضد هذه الفكرة يطرح غاندي ((المفكر)) و الزعيم الهندي الشهير أن العنف رذيلة، و إذا كان العنف قانونا حيوانيا، فإن اللاعنف هو القانون الذي يحكم البشر. و يعرف هذا الأخير على نحو ما يلي:((الغياب التام للإرادة السيئة تجاه كل ما يحيى)) إنسانا كان أم حيوانا أم نباتا، << هو إرادة طيبة تجاه كل ما يحيى>> الصداقة ستكون حلا لمشكلة العنف، إذا أصبحت عامة بين الأفراد و الأمم. و ذلك ليس فيه تخلّ عن الصراع الإنساني، بل على العكس من ذلك فاللاعنف مناهض للشر لكن بوسائل الخير. إن القوة الحقيقية بهذا المعنى هي قوة الروح التي تستطيع أن تنجح في جعل اللاعنف ينتصر على العنف و السلام على الحرب و القوة الروحية على القوة الفزيائية.

النظرية

(ص1)

1-الإيطار العام للدرس :

ترتبط النظرية في المستوى الأول بالفلسفة التي تمجد العمل النظري وتحتقر العمل اليدوي وتربط في مستوى ثاني بالمجال العلمي المتخصص وفي كلتا الحالتين ترتبط بالسياق التاريخي الذي تنتمي إليه لذلك فإن مفهومها وأهميتها ووظيفتها ستختلف باختلاف هذا السياق ؟ لذلك فإن دراستنا لهذا المفهوم ستتخذ أبعادا متعددة مما يجعل مفهوم النظرية إشكالية فلسفية وعلمية بالخصوص.

ا) **من الدلالة إلى الإشكالية** : أ- الدلالة الشائعة : يشير لفظ النظرية التملات الشائعة إلى الآراء والأحكام الشخصية التي يتبناها شخص معين حول قضية معينة ويشترط في النظرية بهذا المعنى أن تكون مرتبطة بالعمل والمنفعة، فالنظرية حينما تنفصل عن الممارسة تتخذ صورة سلبية وقدحية، أما حينما تؤدي إلى منافع عملية فيصبح لها معنى إيجابي. نخلص إذن أن النظرية في التداول المشترك تعمل معنى برجماتيا نفعيا.

على العكس من ذلك أكدت الفلسفة اليونانية على أهمية النظرية التأملية الخالصة، والمنزهة عن كل منفعة عملية.

ب- **الدلالة اللغوية** : يشتق لفظ النظرية في اللغة العربية من الجدر الثلاثي نظرا الذي يشير إلى الرؤية البصرية، أما في اللغة الفرنسية فإن كلمة T Reoie المشتقة من الكلمة اليونانية T Reoia الذي تحمل معاني التأمل والملاحظة العقلية المجردة وهكذا يشير لفظ النظرية في اللغة الفرنسية إلى : بناء مفاهيم عقلي دو طابع فردي استنتاجي، كلي ومجرد على عكس النظرية بالمعنى الحسي. يتضح المعنى العقلي للنظرية بشكل أدق في الدلالة الفلسفية عند لالوند حيث يعطيها 5 معاني متعارضة : فهي تتعارض مع الممارسة والتطبيق، وتتعارض مع المعرفة العامية لأنها منهجية ومنظمة، كما تتقابل مع المعرفة اليقينية، لأنها بناء فرادي، كما تتقابل مع الجزيئات والتفاصيل العلمية لأنها بناء كلي شمولي هكذا تكون النظرية حسب La lond عبارة عن "إنشاء تأملي للفكر يربط نتائج بمبادئ" أما ابن رشد فيربط النظرية بمفهوم الاعتبار ولما كان الاعتبار عند هو لقتامن فإن النظر العقلي هو أرقى أنواع البرهان لأنه يتم بأفضل أنواع القياس، للمجموع هذه الدلالات، استخلص أن النظرية تتعارض مع الممارسة ومن هنا تتبع الاشكالية الفلسفية للموضوع النظرية والتي يمكن إجمالها في التساؤلات التالية : ما طبيعة العلاقة بين النظرية والممارسة ؟ هل هي علاقة تبعية أم استقلال ؟ وماهي وظائف النظرية ؟ وإذا كانت النظرية ربط للنتائج بالمبادئ أين تستمد هذه المبادئ ؟ هل من العقل أم من الواقع ؟ ثم ما علاقة النظرية بالواقع الذي تسعى إلى تفسيره ؟ هل هي مطابقة له أم أنها إنشاءات عقلية حرة ؟ هل هي ثابثة أم متغيرة ؟ واحدة أم متعددة ؟ .

II- النظرية والممارسة :

تمهيد : سنعالج في هذا المحور طبيعة العلاقة بين الطبيعة والممارسة فهذه العلاقة تختلف باختلاف المجال المعرفي الذي تنتمي إليه والسياق التاريخي الذي تربط به.

الإشكالية : لذلك يمكن أن نتسائل ماهي طبيعة العلاقة بين النظرية و الممارسة ؟ هل النظرية تابعة للمارسة أم منفصلة عنها ؟ وهل يمكن أن يكون هناك عمل بدون فكر ؟ ألا نعوق النظرية العلوم وتمنعها من التقدم ؟ .

ا- أطروحة ابن خلدون : يرى ابن خلدون أن النظرية لاتنفصل عن العمل إذ لا توجد إلا وهي مرتبطة بالعمل البشري، هي امتداده النظري والتخطيط الفكري له، ذلك أن أعمال البشر على عكس الحيوان مرتبة ومنظمة بالفكر، فالبفكر ندرك الترتيب والنظام بين الحوادث وأسبابها وعللها وعلى هذا لايكون الحدث إلا وهو تاميا متأخرا عن مبدأه لاسابقا له، وتكون بداية العمل هو آخر مبدأ الذي انتهى إليه تفكيره، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون ويقوله "أول العمل آخر الفكرة وأول الفكرة آخر العمل" فلا يتم فعل الإنسان بالخارج إلا بالفكر" وهكذا فغاية الوجود النظرية عند ابن خلدون هو العمل فالنظرية بالنسبة للإنسان هو شرط قيامه لأي عمل أو فعل في الخارج وعليه تكون الممارسة تابعة للنظرية وليست مستقلة عنها.

2) أطروحة جون بياجي : لكن العمل البشري أو بوجه عام التفاعل مع الواقع الخارجي هو أيضا حسب بياجي منبع ومصدر التكون البنيات المعرفية العقلية (النظرية)، وهذا ما يسميه بياجي باستيعاب الواقع "فالنظرية هنا ليست نسخا للواقع وإن اسيخاب له وإدماجه في بنيات ذهنية سابقة فالنظرية هنا تنشأ من خلال العمل وبواسطته.

لكن لماذا نجد النظرية في بعدها الفلسفي والعلمي منفصلة عن الممارسة النفعية ؟ أي يوجد شيء في الممارسة يجعل العلم والفلسفة يفصلان بينهما ؟ .

3- أطروحة أرسطو اتجهت الفلسفة اليونانية خاصة مع أرسطو إلى الفصل بين النظرية والممارسة العملية النفعية ذلك أن النظرية تربط عند اليونان بالتأمل العقلي المتعالي عن الواقع الحسي، يعكس هذا التصور الإنفصالي بين النظرية

(ص2)

والممارسة طبيعة المجتمع اليوناني العبودي، الذي يحتقر العمل اليدوي ويعلي من شأن العمل النظري، ذلك أن العلوم النظرية حسب أرسطو أشرفوا من العلوم العملية الأولى خاصة بالسادة أو طبقة الحكام والفلاسفة أما الثانية فهي خاصة بالعبيد وعليه يقيم أرسطو فثلاثا من بين النظرية والممارسة.

4- أطروحة غاستون باشلار :

دعى باشلار إلى ضرورة الفصل بين النظرية العلمية والممارسة العادية المرتبطة بالمنفعة اليومية، والتي لاتنتج سوى بادئ الرأي والأحكام الجاهزة والمعارف المسبقة التي يعتبرها باشلار مصدرا للخطأ وعائقا إستمولوجيا أمام تقدم المعرفة العلمية، وعليه فالنظرية العلمية منفصلة عن النظرية المقترنة بالممارسة العملية النفعية التي وإن كانت مفيدة للحياة اليومية فإنها عاجزة عن إنتاج معرفة علمية دقيقة وموضوعية حول الواقع بينما تبدو النظرية العلمية عند باشلار ذات بعد عقلي خالص مستقل عن الواقع النفعي. يظهر جليا في النظريات الرياضية والفيزيائية المعاصرة التي أصبحت تعتبر بناءات عقلية خالصة لاتستمد مصدرها من الواقع وإنما من العقل فالعقل هو الذي يضعها في استقلال عن الواقع التجريبي المعطى، وبهذا يصح الواقع ليس كما هو معطى أمامنا وإنما الواقع الذي يتم بناءه ويعيد صياغته العقل الإنساني.

3- وظائف النظرية :

تمهيد : تتباين وظائف النظرية ارتباطا ثبياني الإتجاهات الإستمولوجية والحقول المعرفية وهكذا تختلف وظيفة النظرية من الإتجاه التجريبي إلى الإتجاه العقلاني ومن مجال العلوم الطبيعية إلى مجال العلوم الإنسانية.

الإشكالية : فماهي وظائف النظرية ؟ هل تقتصر على الوصف أو تتجاوز ذلك إلى التفسير والتنبؤ ؟ ومن أين تستمد النظرية قيمتها ؟ هل من وصف الواقع أم من تفسيره الاتجاه الوضعي.

أ- أطروحة أوجيست كومت :

استبعد كومت في تصوره الوظيفة النظرية لأن وظيفة هذه الأخيرة تنحصر في الوصف من خلال تنظيم نسق من القوانين التي نصف العلاقات التابثة بين الظواهر وبذلك أعطى أوغسون للنظرية دورا وصفيا فقط دون البحث عن الأسباب والحليل التي تقف وراء الظواهر لأن ذلك سيؤدي إلى سقوط في الميتافزيت التي استبعدها من مجال العلم والذي حصره في الملاحظة والتجريب.

ب- أطروحة بيردوهيم : يعتقد هو الآخر أن وظيفة النظرية واحدة هي الوصف حيث تقدم النظرية باعتبارها نظاما مجردا اختصارا وتصنيفا منطقيا لمجموعة من القوانين التجريبية كقطيعة مع الميتافيزيت يقول هنا الصدد ."إن اعتبار النظرية الفيزيائية كتفسيراقتراضي للواقع المادي يترتب عنه جعل هذه النظرية تابعة الميتافزيقا. وعليه لايكون هدف النظرية فيزيائية وهو التحليل وإنما هو تمثيل مجموعة من القوانين نحو بسط وتام وهذه المهمة كافية لإعطاء النظرية كل قيمتها.

2- **الاتجاه العقلاني** : تحليل النظرية والفهم ص 60 لكارل هميل :

مقدمة : يتحدث النص عن وظائف النظرية وعن شروطها وقيمتها فما هي وظائف النظرية ؟ وماهي شروط قبول النظرية وماهو مفهومها ؟ . يرى كارل همبل أن النظرية هي نصف أو بنية من القوانين التجريبية ذات الوظيفة التفسيرية والتنبؤية وذلك فإن الكاتب يعطي وظيفتين أساسيتين للنظرية الوظيفة الأولى هي الفهم والتفسير من خلال إقامة نسف من القوانين التي تفسر تنوع الظواهر الطبيعية برجلاها وتوحيدها عن طريق ربطها بهذه القوانين التابثة ولاتقف وظيفة النظرية على هذا الحدبل تتجاوز ذلك إلى التنبؤ حيث تعمق ولايقف فدمنا للطبيعة عندما تقف إلى اكتشاف ظواهر لم تكن معروفة من قبل وبذلك حدد همبل شرطين أساسين للنظرية قابليتها للإختيار، وقدرتها على التفسير ومن هنا فنمر برفض موقف الاتجاه الوضعي الذي يختزل وظيفة النظرية في الوصف فقط وهكذا فقد تحدث في الفقرة الأولى عن شروط قبول النظرية وفي الفقرة الثانية تحدث عن الوظيفة التفسيرية للنظرية وفي الفقرة الأخيرة تحدث عن وظيفة التنبؤ. وقد اتخد الكاتب أسلوبا حجاجيا تقريريا وظف فيه الأدوات المنطقية مثل التأكيد وأدوات الشرط والاستثناء : (فإذا حصل) (فإن النظرية...) كما استعقل أدوات النفي مثل (لايمكن) ليست واستعمل أيضا أدوات الاستناج (وأخيرا) كما قدم مجموعة من الأمثلة والنماذج النظرية مثل الحركية للغازات توريتشللي وباسكال حول الفراغ في محاولة للدفاع عن أطروحة التي تحصر وظيفة النظرية في التفسير والتنبؤ.

خلاصة : تنقسم وظيفة النظرية إلى تلاثة : وظيفة وصفية، تفسيرية، تنبؤية لكن هذا التصنيف لبنة النظرية ووظائفها وتباين من حقل العلوم الطبيعة إلى العلوم السابقة فإذا كانت النظرية التفسيرية وتنبؤية إلى العلوم الطبيعة فإن الأمر يصبح صعوبة في العلوم اللسانية نظرا لتعقيد الظاهرة الإنسانية التي نتداخل فيها مجموعة من الشعيرات التي لا يمكن ضبطها أو التحكم فيها الشيء الذي يفرض بلورة نموذج مخالف العلمية لما هو عليه الحال في العلوم الطبيعية .

(ص3)

IV- النظرية والواقع :

تمهيد : يعتبر هذا المحور أهم محاور درس النظرية التي تتطرق موضوع أساسي هو علاقة النظرية بالواقع وكذلك لم تكن المحاور السابقة سوى تمهيد لهذا المحور الإشكالية : فماهي علاقة النظرية بالواقع ؟ هل هي استنتاج حرفي لهذا الواقع أو إعادة تشكلية. واتباعه ؟ بتعبير آخر من أين تستمد النظرية مصدرها هل من الواقع أم من التجريب أم من العقل ؟ وماهو معيار صدق النظرية هل التحقق التجريبي أم التكذيب ؟ هل من التطابق مع الواقع أم من خلال تجاوز هذا الواقع ؟ .

ا) **الإتجاه الوضعي** : أ- بيردوهيم : يرى أن النظرية هي استنتاج ميكانيكي للواقع وإعادة إنتاجه كما هو ومن تم يكون تطابق القضايا للنظرية مع التجربة وهو المعيار الأساسي لصدق النظرية العلمية، إن قيمة النظرية حسب دويهم دائما تتحدد بمدى مطابقتها وقابليتها للتحقق التجريبي بوصفه المنهج الوحيد لقبول النظرية أو رفضها فبدونه (أي التحقق التجريبي تنفي إمكانية تأييد النظرية أو تنفيدها كما تنتهي علاقتها مع العالم الخارجي وهكذا فإن كانت صحة النظرية تعتمد على التجارب التي تؤديها بحيث كلما ازدادت النظرية صدقا، فإنه من جهة أخرى لايساعد المنطق التجريبي على الاكتشاف والتجديد مادام مجرد تحصيل حاصل لما تسبق وبالتالي فهو منطق العقيم يؤدي إلى جمود العلم.

ب- كارل لوبل نظرا لعقم المنهج التجريبي الذي يروم التحقق والتأكيد اتجه نوبر إلى رفض هذا المنطق واضحا معنى مخالف للإختبار التجريبي، الذي أصبح لايؤدي إما التحقق وإنما إلى التكذيب وهي تكون أفضل تقدر ما تكون أكثر قابلية للتكذيب ولكي تكون النظرية قابلية للتكذيب يجب أن تستجيب لشرط التجريب (الملاحظة و التجربة) والنظرية التي تصمد في وجه جميع الإختبارات هي التي يتم الإحتفاظ بها، بينما يتم استبقاء تلك التي فشلت في الاختبار التجريبي لكن القبول بالنظرية يكون على سبيل المحاولة فقط إذ بمجرد ما نتج نظرية جديدة في إقصاء منافستها فإنها تصبح من جديد هدف للإختبارات صارمة إن هذا الإعتراف بدور التجربة في بناء النظرية لايلغي حسب بوبر دور الخيال والإبداع في بناء النظريات.

2- الإتجاه العقلاني :

أ- أنشتاين : يؤكد أن النظرية هي إبداعات حرة للعقل البشري وهي غير مشروطة كما قد يظهر بالواقع الخارجي إذ هناك مسافة بين النظريات العلمية والواقع وهكذا عارض أنشتاين النزعة التجريبية مساهما في بناء العقلانية معاصرة، فهو على عكس التجريبتين لايدعوا إلى مطابقة النظرية للواقع بل إلى مطابقة الواقع للنظرية يقول في هذا الصدد إنه النسق الكامل من الفزياء النظرية يتكون من مفاهيم وقوانين أساسين للربط بتلك القوانين والنتائج... وهذه النتائج هي التي ينبغي أن تتطابق مع تجاربنا الخاصة ويضيف النقل يمنع النسق بنيته أما معطيات التجربة وعلاقتها المتبادلة فيبث أن تطابق نتائج النظرية.

مالستون باشلار : أما باشلار فإنه ينظر إلى علاقته النظرية بالواقع في إطار التحولات التي عرفتها الفزياء والرياضيات المعاصرتين هذه التحولات أدت إلى إعادة النظر في مفهوم الواقع الذي أصبح مديمنا كما فقد المنهج التجريبي فعالية ومعناه الكلاسيكي ففي ظل انتقال الفزياء من عالم الماكرو فزيائية إلى عالم الظواهر الدقيقة مثل النواة والاكترونات لم تقبل الخضوع لمبدأ التحقق التجريبي، وهكذا لم يعد الشيء الميكروفزيائي موضوعا للمعرفة التجريبية إنه فكرة عقلية وهكذا اختفى من الفزياء المعاصرة مفهوم الشيء والواقع المعطى في الخارج ليصبح الواقع هو الذي تم بناءه وتشييده في إطار دوال ومعادلات رياضية معيارالات فيها ليس هو التجربة وإنما الانسجام والتنافس المنطفي وبذلك تتخذ النظرية طابعا رياضيا يضعها العقل في استقلال عن الواقع التجربي.

خاتمة : ليست النظرية العلمية سوى ترجمة لمختلف التحولات التي عرفتها الرياضيات والفزياء المعاصرتين لتمتد هذه التحولات وتشمل علاقة النظرية بالممارسة ووظائف النظرية وعلاقتها مع الواقع، إن النظرية مرآة نقرأ فيها تاريخ تطور العلوم بشكل عام والفزياء بوجه خاص الذي اتبعه أكثر نحو التربيض والصورنة.

ب- غاستون باشلار :

أما غاستون باشلار فإنه ينظر إلى علاقة النظرية بالواقع في إطار التحولات التي عرفتها الفزياء المعاصرة هذه التحولات التي أدت إلى إعادة النظر في مفهوم الواقع (الذي أصبح منسي) كما عقد المنهج التجريبي فعالية ومعناه.

السعادة

(ص1)

الإطار العام للدرس :
تنتمي السعادة لمبحث القيم الذي أولا الفلاسفة المسلمون اهتماما خاصا لذلك فإن اختبارات تناول المفهوم من منضور فكر فلسفي إسلامي أمثلة الرغبة بالتعرف على التراث الاسلامي من جهة ونظرا لخصوبة والشراء (الحق) الذي يميز فلاسفة الاسلام بتناولهم لهذا المفهوم من زوايا مختلفة عبرت عنها تصوراتهم المتبانية معرفيا وميناقيزفيا وقيميا وهكذا يمكن معالجة هذا المفهوم إلى مستويين – مستوى كيفي ويتعلق بطبيعة السعادة من حيث مدى مادتها أو عقليتها أو وجدانيتها – مستوى الذات ومدى فرديتها وجماعيتها أي الطبيعة العملية والعلادقية للسعادة .

<u>I- من الدلالات إلى الاشكالية :</u>

1) الدلالة العامة : إذا تأملنا في كل التمثلات التي يعطيها عامة الناس لمفهوم السعادة فإننا نجدها لاتتجاوز المدلول المادي الذي يتجه إلى الإرضاء والاشباع الحسي الشيء الذي يفرض علينا التساؤل إن كان المطلب مادي لتحقيق السعادة ؟

.

2) الدلالة اللغوية ورد في لسان العرب لابن منضور أن الجدر الثلاثى سحد تستثنفا منه ثلاث ألفاظ تشترك في نفس المغنى : الساعد – السعدان والسعد، فلما عدا الإنسان دراعا مساعدا القبلية رئيسها وسائد المزرعة نهر الذي تربوي منه أمام لفظ السعدان فيدل على تباث من أطيب فراعي الإبل مادام ربط + أما لفظ السعد فيدل على الطيب بالرائحة الزكية. من هذا التعريف معنين إثنين الحفاظ في البعد المادي (الإرضاء والإشباع والارتواد) ثم توسيعه للإضافة بعد جديد هو حسن التدبير والرئاسة من خلال العقل فساعد القبيلة ورشدها مدير لشؤونها أي عقلها، الذي لديوسها وهناك لايمكن تصور السعادة منذ الغبار بدون اجتماع وبدون عقل يديل هذا الاجتماع مما يدفعنا إلى التساؤل ؟ ماهو أساس السعادة هل العقل أم الحس ؟ .

3- الدلالة الفلسفية : ترتبط السعادة في الفلسفة مع مجموعة من المفاهيم الأخلاقية مثل الميز، العدل، العقل... كما تتحدد في المقابل الشر، الظلم، القبح وبشكل عام تعرف السعادة على أنها "حالة إرضاء إشباع وارتياح "الذات تتسم بالقوة والنبات وتتميز عن الذي – تستنتج من هذه التعاريف السابقة أن السعادة تتخد في بعدين : - بعد يرتبط بطبيعة ذلك الإرضاء هل هو مادي أم عقلاني وبعد يرتبط بالكاتب العقلاني الإجتماعي للذات هكذا يمكن طرح من التساؤلات ماطبيعة ذلك الإرضاء ؟ هل هو مادي غرائزي أم عقلي ؟ هل السعادة تتحقق بالإتساع ورغبات الجسد ؟ أم تلبية مطالبة العقل ؟ أم أن الأمم تتجاوز ذلك لترتبط كحاجيات الروح ؟ بتعبير آخر هل السعادة روبية وجدانية أم هي عقلية خالصة ؟ ماهو الطريق الصحيح ؟ هل هو طريق العقل والحكمة الفلسفية ؟ أم هو طريق الوجد والعرفان ؟ هل يمكن فصلها عن الفرح واللذة ؟ ومن ثم هل هي لحظية آنية أم دائمة ومستمرة ؟ هل تتحقق السعادة وفق اختبار ووجود فردي ؟ أم أن الوصل إليها بدعم الجماعة التي ينتمي إليها.

<u>II- السعادة بين إرضاء الرغبات البدن وتحقيق مطالب العقل.</u>

تمهيد : يندرج التفكير في موضوع السعادة ضمن سياق فلسفي أفلاطوني أرسطي ينتصر النفس على الجسد حيث يعلن من شأن النفس العاقلة بينما يتم احتفار البدن والنفس الشهوية.

الإشكالية فما هو أساس السعادة ؟ هل تتحقق السعادة بإشباع رغبات البدن ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي سيميز الإنسان من الحيوان ؟ ألا يمكن القول أن السعادة البدنية زائلة وفانية ؟ وبالتالي فإن السعادة لاتتحقق إلى بتحصيل العلوم والمعارف ؟ بتعبير آخر أليست السعادة التي تتحقق في العقل أبقى وأشد من شهوات التفس ؟ وماهي الوسيلة لتحقيقها حل من خلال نهج طريق الفلسفة والحكمة أم من خلال طريق الاسراف والتصوف.

ا) مجزال بين الرازي يرفض الرازي الموقف الذي يعرف السعادة بنصفها لإرخاء الغرائز وإشباع للشهوات فالسعادة لاتحقق بإرضاء الشهوات لأن الحيوان يشارك الإنسان فيها إذ ليس للإنسان فيها فضل عن الحيوان بل إنه أقوى من الإنسان في هذا الباب كما أن اللذة الحسية ليست من التملات بل هي ناتجة عن الحاجة التي هي دينية وبهيمية وبالتالي فإن فضيلة الإنسان التي تتحقق بها سعادته هي في تحصيل العلوم المعارف والأخلاق النبيلة لا بالأكل والشرب .

2) ابن مسكوية : وقد رفض ابن مسكوية من جهة اختزال السعادة في إشباع الملذات الحسية واصفا من يتبنى هذا الموقف بالبهيمية والرعاع الذين سيجدون النفس الشريفة (العاقلة) ويجعلونها في خدمة النفس الشهوية، وفي المقابل يعني مسكوية من شأن السعادة العقلية لأنها سعادة (شريفة لاتمل) على حد قوله، سعادة تتميز بالكمال والتمام، يختص بها الإنسان وحده باعتباره كائنا يتميز عن سائر الكائنات بالعقل، الشيء الذي بحل السعادة لاتكون لغير العاقلين، وجعل أنبل الناس وأكثرهم حظا من كان نصيبه من النفس العاقلة أكثر وانصرافه إليها أتم وأوفر. ولن يتحقق التمال الإنساني إلا بالوجود القوتين :   - القوة العالمة، يتم من خلالها تحصيل العلوم والمعارف ويعتبر العلم الإلاهي أرقى هذه العلوم. حيث يتحقق الكمال النظري.

(ص2)

- القوة العاملة : وهي التي تقوم بالتدبير الأخلاقي لأفعال الناس حتى تتنظم أمورهم ويصلح شأنهم وهي التي تحقق التمال العملي. فإذا اجتمع هذان الكريمان فقد تحققت السعادة القسوى وتحقق كمال الإنسان واستحق أن يلقب بالحكيم أو الفيلسوف.

خلاصة : ينتهي الفلاسفة المسلمون إلى برط السعادة بالأعمال العقلي وتحقيق اللذة العقلية فهي أعلى شأنا وأرفع مقاما من اللذة البدنية الذي تبقى محتقرة ومهمشة. لكن ماهو موضوع السعادة العقلية وماهو طريقها ؟ .

تكمن فضيلة النفس العاقلة التي تتحقق من خلالها سعادتها في التشوق إلى العلوم والمعارف وبحسب إسراره في طلبها والتدرج في تحصيلها بحيث تكون المعرفة الإلاهية أسمى درجات المعرفة حيث يتحقق الكمال الإنساني، فإذا وصل الإنسان إلى هذه المرتبة فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها أبو نصر الفرابي :

يرى الفرابي السعادة إنما تنال بالأشياء الجميلة وهذه الأخيرة لاتصبر ممكنة إلا بصناعة الفلسفة والتي تحصل بجودة التمييز وقوة الإدراك الذي من خلاله نميز بين الحق والباطل وبالصناعة التي تعنينا على ذلك هي صناعة المنطق الذي تقف عند الحق فتعتنقه ويقف عند الباطل فنتجنبه وبذلك تكون الفلسفة حسب الفرابي هي السبيل الوحيد لنيل السعادة باعتبارها أعظم الخيرات وأكمل الغابات التي يتشوق لها إنسان.

- **طريق المصوف** : يرى أتباع هذا المذهب أن السعادة هي سعادة القلب والروح.

ففيها تنكشف الحقيقة الإلاهية وتتحقق المشاهدة القلبية لا العقلية في الحصرة ويتحقق الإتصال في الذات الربانية والفناء فيها ذلك أن المتوصفة هم أولياء الله والعارفون به والمنقطعون إليه الذين تعلقت إرادتهم بمحبته ومشاهدته بالقلوب تمثل إذن لحظة اكتشاف الأسرار الإلاهية في إحدى تجلياتها عند المتوصفة .

مقدمة :

يتحدث النص هو لصاحبه الفيلسوف الإسلامي ابن مسكوية المعروف باهتمامه بالأخلاق وله كتاب في هذا المجال سماه تحديد الأخلاق وتطهير الأعراق الذي طرح فيه وجهة نظره حول دور الأخلاق في تهديد السلوك الإنساني من أجل تحقيق كمال الإنسان وسعادته وهو يقدم في هذا النص أطروحته حول موضوع السعادة متسائلا عن السبل المؤدية إلى كمال الإنسان وسعادته، وهو يقدم في هذا النص أطروحته حول موضوع السعادة متسائلا، عن السبل المؤدية إلى كمال الإنسان وسعادته، هل تتحقق السعادة من خلال الزهد في متاع الدنيا واعتدال الناس وعدم مخالطتهم ؟ وفي هذه الحالة كيف تظهر الفضيلة التي بدونها لاتتحقق السعادة ؟ كيف نميز بين الخير والشر بغيات الجماعة ؟ كيف نتعلم الفضائل الإنسانية، الإجتماعية بدون مخالطة الناس ؟ ألا يمكن القول أن الفضيلة التي بها تنال السعادة لاتظهر إلا بملازمة الناس والإجتماع بهم ؟ .

يرى مسكوية أن العفة الفضيلة مثل العفة والسخاء والعدل التي هي أساس السعادة لايمكن أن تظهر في الزهد والخلوة والاغتزال الناس في المغازات والجبال ذلك أن من لم يخالف الناس وسياكنهم تكون أفعاله مثل أفعال الموتى لايمكن وصفها لا بالخير ولا بالشر وعليه يعتقد مسكوية أن الفضلية التي تصل بها إلى آخر السعادات حيث يتحقق كمال الإنسان لاتتم إلا بمشاركة الناس ومساكنتهم وقد قسم النص إلى فقرتين تحدث في الفقرة الأولى عن الموقف الصوفي الذي يميل إلى الزهد والعزلة مبينا أسباب رفضه لهذا الموقف أما في الفقرة الثانية فقد طرح فيها تصوره للسعادة الذي يقوم على أساس الأعمال الفاضلة والتي لن تتحقق إلا من خلال الإجتماع بالناس ومعاشرتهم وقد بدأ الكاتب نصه سؤال شنكاري الهدف منه هو ضغط الموقف الصوفي مستعملا مجموعة من الصيغ والروابط النمط فيه مثل أدوات الإستنتاج إذن ولذلك وأدوات التأكيد بل والنفي ليست من لم، أدوات الشرط، إما، إزا، إنما، كما استعمل التشبيه حينما شبه سلوك المتصوفة بسلوك الموتى والجمادات .

2- الفرابي : يرى الفرابي من جهته أن كل إنسان محتاج لتدبير قوامهم وبلوغ أفضل كمالاته إلى جماعة يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه فلايمكن للإنسان أن ينال كماله وسعادته إلا بالإجتماع بجماعة يسودها التعاون والتآزر يسمى الفرابي هذا النوع من الإجتماع الذي يتعاون على نيل السعادة "الإجتماع الفاضل" أما الجماعة التي يقصد الإجتماع فيها التعاون للضفر بالسعادة "المدينة الفاضلة" فهي بمثابة الجسد من جسم الإنسان الذي يتكون من أعضاء مختلفة تتعاون على حفظ توازن الجسد وصفان بقاءه، فكذلك الشأن بالنسبة للجماعة التي لاغنى لأعضاءها عن التعاون والتآزر لنيل السعادة ولكي تكون هذه الجماعة فاضلة لا بد أن يقودها حاكم فاضل يجمع بين فضيلتي الحكمة والشريعة.

(ص3)

خلاصة : نستخلص إذن أن الإختيار العقلاني والاجتماعي والمدني القائم على الإجتماع والتعاون هو طريق تحصيل السعادة في الأرض عند مسكوية والفرارابي .

خاتمة : هناك 3 خلاصات يمكن الخروج بها من هذا الدرس :

- أن السعادة لاتتحقق إلا في العقل وهو الموقف الذي يمثله الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالموروث الفلسفي اليوناني.
- أن السعادة لاتتحقق إلا تلبية مطالب القلب والروح وهو اتجاه المصوفة أو الصوفي.
- أن السعادة لاتتحقق بالعزلة والاختلاء وإنما بالإجتماع والتعاون.

مفهوم الشغل

(ص1)

المحور الأول: \ الشغل خاصية إنسانية

- إشكال المحور: 1
لماذا يعتبر الشغل فاعلية إنسانية ؟
و ما هي المعاني و القيم التي يضيفها على الوجود الإنساني ؟

- **تحليل نص كارل ماركس**: الشغل سيرورة وتوسط

1- إشكال النص:
ما هو الشغل ؟ و بأي معنى يمكن اعتباره فاعلية إنسانية ؟
2- أطروحة النص:
يتحدد الشغل بوصفة فعلا يتم بين الإنسان و الطبيعة، بموجبه يقوم العامل بتحويل المواد الطبيعية الأولية و يضفي عليها عليها صورة انطلاقا من تصوراته العقلية القبلية. و هكذا يتميز الشغل عند الإنسان بطابعه الغائي حيث يختلف عن العمل عند الحيوان الذي يظل مجرد فعل غريزي. و هذا ما يجعل الشغل فاعلية خاصة بالإنسان و حده .
3- مفاهيم النص:
*** الشغل / الإنسان :**
بولسطة الشغل يتدخل الإنسان في الطبيعة و يغيرها، بأن يمنحها شكلا معينا و يجعلها مفيدة له في حياته . هكذا فالشغل له آثار إيجابية على حياة الإنسان؛ إذ يحقق له الرفاهية في العيش و يحقق له منافع كثيرة. غير أن هذا التأثير يطال الإنسان أيضا، فينمي ملكاته العقلية و يطور سلوكه و يرتقي بذوقه.
* الشغل / الوعي والإرادة:
الشغل عند الإنسان خاضع للإرادة و يحضر فيه الوعي؛ ذلك أن الإنسان يفكر بشكل مسبق في كيفية إنجازه لعمله قبل أن يحققه على أرض الواقع. و هذا ما يجعل الشغل عند الإنسان ذا طابع غائي؛ أي أن الإنسان يعي شغله و يحدد له غايات معينة قبل عملية إنجازه.
* مسار الشغل :
يتضمن مسار الشغل أو سيرورته ثلاثة عناصر أساسية :
أ- النشاط الإنساني:
- نشاط جسدي .
- نشاط عقلي .
ب- موضوع الشغل: المواد الطبيعية الأولية.
ج- وسائل و أدوات الشغل .
4- حجاج النص :
من أجل توضيح أطروحته، استخدم ماركس مجموعة من الأساليب الحجاجية:
أ- أسلوب العرض و التفسير:
*المؤشرات اللغوية الدالة عليه :
- إن الشغل ...
و في الوقت الذي ... فإنه ...
- إن نقطة انطلاقنا هي ...
- إن النتيجة التي ينتهي إليها الشغل ...
* مضمونه:
- تعريف الشغل باعتباره فاعلية تدخل الإنسان و الطبيعة في علاقة منتجة لقيم نافعة .
- الشغل لا يغير الطبيعة فقط ، بل يغير أيضا ملكات الإنسان و قدراته الإبداعية أيضا .
- الشغل فاعلية إنسانية .
- نتيجة الشغل توجد بشكل قبلي في ذهن العامل و مخيلته .
ب- أسلوب المقارنة:

الشغل عند الإنسان

-الحائك – المهندس
-مهارة عقلية.
-عمل غائي.
-القصدية و التخطيط و البرمجة.
-عمل حر و اختياري

(ص2)

العمل عند الحيوان

-العنكبوت – النحلة.
-مهارة غريزية.
-عمل آلي.
-التلقائية و العفوية الطبيعية.
-عمل إجباري و خاضع للضرورة البيولوجية.

← هكذا يثبت كارل ماركس من خلال هذه المقارنة، بأن الشغل بالمعنى الدقيق ظاهرة خاصة بالإنسان وحده، لأنه فعل غائي و قصدي، يحضر فيه الوعي و الإرادة العاقلة و الحرة للإنسان .

تحليل نص نيتشه:

1- إشكال النص:
ماهي انعكاسات الشغل على الفرد العامل ؟
و ما هي القيم التي يضيفها الشغل على الوجود الإنساني ؟
2- أطروحة النص :
إن الشغل الشاق في نظر نيتشه يحول دون تحقيق الرغبات و الميولات الفردية، فهو يهدر طاقات الإنسان الفردية و الإبداعية . إن الغرض منه هو فقط إشباع حاجات حيوانية بسيطة، كما يهدف إلى تحقيق الأمن و الاستقرار و الهدنة الإجتماعية.
3- مفاهيم النص:
* نعمة الشغل : إيجابيات الشغل و آ ثاره الحسية على الإنسان .

* الأفعال المجردة: هي مجموعة من التعاليم المسطرة نظريا، والتي تحدد لأفراد المجتمع ما يجب فعله.
* العلاقة بين الخطاب الذي يمجد الشغل والفرد:

يرى نيتشه أن هناك خلفية فكرية وإيديولوجية تقف وراء الخطابات التي تمجد الشغل وتمدح الممارسين له، وهي التي تتمثل في التحكم في أفعال الأفراد وتوحيدها بغية تحقيق النظام والاستقرار داخل الجماعة. هكذا تستغل هذه الخطابات الشغل إيديولوجيا لصالحها، مما يجعلها تخشى كل عمل أو مبادرة فردية.

*** العلاقة بين الشغل الشاق من جهة والفكر والرغبة الفردية من جهة أخرى:**

إن الشغل الشاق – من الصباح إلى المساء – يعرقل التفكير الفردي، ويلجم رغبات وميولات الفرد الذاتية، ويهدر طاقته العصبية في تحقيق أهداف وضيعة تتمثل في إشباع حاجات الجماعة من أجل تحقيق الهدنة والنظام، وإن كان ذلك على حساب شقاء الفرد وكده المستمر.

← هكذا نجد أن الفيلسوف الألماني نيتشه يوجه نقدا للشغل الشاق من الصباح إلى المساء، باعتباره مصدر شقاء للفرد ويقتل مواهبه وميولاته الشخصية، حيث يصبح هذا الأخير أداة طيعة في يد الجماعة تحقق من خلاله مصالحها وأهدافها الإيديولوجية.

مفهوم الدولة

(ص1)

تقديـم إشكالــي :

بما أن السياسة هي السعي إلى امتلاك السلطة و فرض الطاعة و تدبير الشأن العام و تنظيم العلاقات بين الأفراد بواسطة هيئات و مؤسسات تستخرها لذلك و بما أن السياسة ترتبط بالدولة باعتبترها أعلى سلطة فمن أين تستمد الدولة إذن مشروعيتها؟ هل من الحق أم من القوة؟ وهل تنحصر السلطة السياسية في أجهزة الدولة أم تشمل المجتمع ككل؟و كيف تمارس سلطتها ؟ هل باعتماد العنف و البطش أم باعتماد القانون و الحق؟ و ماهي طبيعة العلاقة بين القانون و العدالة ؟ هل ترتبط العدالة بالحق الطبقي أم بالحق الوضعي؟ هل العدالة أساس الحق أم الحق أساس العدالة؟ هل تستطيع العدالة تحقيق المساواة و الإنصاف لجميع أفراد المجتمع ؟

مشروعية الدولة و غاياتها:

من أين تستمد الدولة مشروعيتها و ماهي غاياتها؟
نص : ماكس ڤيبر:
إشكال النص: ماهي الأسس التي تستمد منها الدولة مشروعيتها ؟
أطروحة النص : يحدد **ماكس ڤيبر** ثلاثة أسس تستمد منها الدولة مشروعيتها : مشروعية مستمدة من سلطة الماضي أي السلف .
البنية الحجاجية : يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية العرض والتفسير و التميز بالإضافة إلى التأكيد و الإثبات حيث يؤكد أن الدولة تستمد مشروعيتها من ثلاثة أسس (الماضي، كاريزمية الحاكم، و الشرعية القانونية).
نص : طوماس هوبس :
الإشكال : كيف نشأت الدولة و ما هي غاياتها ؟
أطروحة النص: يؤكد **طوماس هوبس** أن نشأة الدولة نتيجة لميثاق و تعاقد إداري حر بين الأفراد تم بمقتضاه تنازلهم عن بعض حقوقهم الطبيعية و حريتهم المطلقة مقابل تحقيق الأمن و استقرارهم و ضمان حريتهم من طرف شخص أو مجلس يجسد إرادات الجميع ينظم شؤونهم و يضمن السلم و الامن و يحافظ على حقوق الجميع و يشترط فيه أن يكو ن قويا مستبدا كالتنين حتى لايجرؤ أي أحد على خرق الميثاق المتعاقد عليه و عصيان أوامره خشية منه ، وبذلك نشأت الدولة بهدف ضمان الأمن والإستقرار و السلم.
البنية الحجاجية: يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية التأكيد و الإثبات و المقارنة بين حالة الطبيعة المتوحشة حيث سيادة الخوف و العنف و حالة التمدن حيث سيادة القانون و الأمن و الإستمرار.
نص: باروخ سبينوزا:ماهي غاية الدولة و مقاصدها؟
أطروحة النص: يؤكد **سبينوزا** أن غاية الدولة القصوى هي تحرير الأفراد و الحفاظ على أمنهم و تمكنهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية و حمايتهم من كل أشكال العنف و التسلط و تنمية قدراتهم الجسدية و الذهنية شريطة عدم إلحاق الضرر بالآخرين و الإمتثال لسلطة الدولة و عدم الخروج عن التعاقد و المواثيق المتفق عليها و يشترط في هذه الدولة أن تكون ديموقراطية تضمن العدل و المساواة و الحرية للجميع و تحافظ على الأمن و السلم.
البنية الحجاجية: يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية العرض و التفسير و التوضيح و التأكيد و الإثبات فهو يؤكد على أن الهدف الأساسي للدولة و الغاية من نشأتها هو تحرير الناس من خوفهم و ضمان أمنهم و حريتهم و الحفاظ على حقوقهم و تحقيق العدل و المساواة فما هي إدن طبيعة السلطة و مرتكزاتها و ما هي طبيعة السلطة السياسية؟

طبيعة السلطة السياسية:

ماهي طبيعة السلطة السياسية ؟ و ماهي أسسها و مرتكزاتها؟
نص: مونتسكيو:
الإشكال: ما هي أنواع السلط داخل الدولة و ما هي طبيعة العلاقة بينهما؟
أطروحة النص: يبين **مونتسكيو** أن الدولة الحديثة تتوزع فيها السلط إلى ثلاثة أنواع:
سلطة تشريعية: تشرع القوانبن أو تعدلها أو تبطلها.
سلطة قضائية: تنظر في الخلافات بين الناس و تسهر على ضمان حقوقهم.
سلطة تنفيدية: تقوم بتنفيد القوانين و تطبيقها ، ويشترط **مونتسكيو** لضمان أسس الدولة و استمراريتها و للحفاظ على حقوق المواطنين الفصل بين هذه السلط و استقلالية كل منهما عن الآخر لأن احتكارها من طرف شخص أو مؤسسة يهدد استمرار الدولة و أمنها كما يهدد حقوق المواطن .
البنية الحجاجية : يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية العرض و التفسير و التوضيح .
الإشكال: هل تنحصر السلطة في مؤسسات و بنيات أم أنها تتخلل جميع مجالات المجتمع ؟
أطروحة النص: ينتقد **فوكو** التصور الذي يحصر السلطة في مؤسسات و بنيات ليؤكد أن السلطة ملازمة لعلاقات القوى المتعددة داخل المجتمع فهي تعم جميع مجالاته و بذلك فهي مجموع استراتيجيات معقدة داخل المجتمع.

(ص2)

استنتاج تركيبي: إدا كان **مونتسكيو** قد انطلق من تحديد أنواع السلط التي تتوزع داخل المجتمع و حددها في ثلاثة أنواع: السلطة التشريعية، التنفيدية و القضائية و أكد على أن العلاقة بين هذه السلط يجب أن تكون علاقة انفصال و استقلال ضمانا لأمن الدولة و حقوق المواطن لأن احتكار هذه السلط يؤدي إلى الطغيان و تدمير الدولة و تهديد أمن المواطن لذلك فالسلطة في رأيه تتجسد في مجموعة من المؤسسات و الهيئات (المحاكم ، الشرطة، الجيش.......)أما بالنسبة **لفوكو فهو** ينطلق من منظور سياسي اجتماعي ليفند و ينتقد هذا التصور و ليؤكد خلافا لذلك أن السلطة لا تنحصر في مؤسسات و هيئات و بنيات بل تتجسد في مجموع العلاقات بين القوى المتصارعة داخل المجتمع و في جميع مجالاته فهي وضعية استراتيجية معقدة فمن أين تستمد الدولة سلطتها إدن و تمارسها هل اعتمادا على القوة و العنف أم على الحق و القانون؟

الدولة بين الحق و العنف:

كيف تمارس الدولة سلطتها ؟ هل استنادا إلى القوة و العنف أم الحق و القانون؟
الإشكال: ما هي الوسائل التي يمكن أن تلجأ إليها الدولة لتمارس لسطتها و تحافظ عليها؟
أطروحة :يؤكد **ماكياڤيل** أن السياسة هي مجال الصراع بين الأفراد و الجماعات مما يؤدي إلى اللجوء إلى جميع الوسائل المشروعة و غير المشروعة فالحاكم أو الأمير يجب أن يكون على أهبة الإستعداد لتوظيف جميع الأساليب، فعليه أن يكون قويا كالأسد و ماكرا كالثعلب حسب مقتضيات الظروف و مجريات الأحداث، كما يمكنه أن يلجأ إلى القوانين و الأخلاق إدا كان ضمان السلطة يتطلب ذلك، و هكذا تصبح جميع الوسائل مباحة لضمان السلطة و ممارستها فالغاية تبرر الوسيلة.
نص: فريديريك انجلس:
الإشكال: هل يمكن اعتبار الدولة نتاج للصراع الطبيعي و هل تمثل الطبقة المسيطرة؟
أطروحة: ينطلق **أنجلس** من منظور مادي تاريخي ليبين أن الدولة ليست مفروضة من طرف سلطة خارج المجتمع، بل هي نتيجة للصراع الطبقي داخله فهي تعبير عن تضار ب المصالح بين الطبقات الاجتماعية ووجود الدولة ضرورة للتخفيف من حدة هذا الصراع و الحفاظ على النظام إلا أن الدولة تجسد مصالح الطبقة السائدة المهيمنة القوية اقتصاديا و سياسيا، مما يجعلها تلجأ إلى أساليب القمع و الإضطهاد و الإستغلال للحفاظ على داتها و استمراريتها
استنتاج: إذا كان **ماكياڤيل** قد اعتبر أن السياسة مجال للصراع من أجل السلطة و بالتالي فالحفاظ على هذه السلطة و ممارستها يحتم على الأمير أو الحاكم أن يلجا إلى جميع الأساليب و الوسائل المشروعة أو غير المشروعة فعليه أن يختار الأسلوب المناسب لكل ظرف كالقوة و العنف و الحكم و الخداع و الحق و القانون لأن الغاية تبرر الوسيلة.
- أما **أنجلس** فإنه قد انطلق من تصور تاريخي مادي ليبين كيف أن الدولة هي وليدة الصراع الطبقي و أن وجودها يحتمه الحفاظ على النظام و التخفيف من حدة هذا الصراع إلا أن الدولة تظل مجسدة لمصالح الطبقة السائدة المهيمنة التي تملك وسائل الإنتاج و أن زوالها مشروط بزوال الطبقات الإجتماعية و تحقيق المساواة و العدل و الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج

الواجب

(ص1)

تقديم

يعتبر مفهوم الواجب قطب رحى الفلسفة الأخلاقية ، إذ يشكل إحدى المقولات الأساسية التي انبنى عليها التفكير الفلسفي في الشق الأخلاقي إلى جانب قيم أخرى كالسعادة و الحرية... والحديث عن الواجب باعتباره أحد هذه القيم يدفعنا للتساؤل:ما هو الواجب ؟وما هو الأساس الذي يقوم عليه؟هل يقوم على الالتزام الداخلي المؤسس على الوازع الأخلاقي؟أم أنه يقوم على سلطة الإكراه والإلزام الخارجي بغض النظر عن مصدره وطبيعته؟وإذا كان الواجب يقوم على الالتزام الداخلي ألا يقتضي ذلك ضرورة وجود وعي أخلاقي من شأنه أن يشكل الأساس الذي يقوم عليه الواجب - إلى جانب أسس أخرى كالقوانين الوضعية؟وعندما نتحدث عن الواجب ،ألا يحق لنا أيضا أن نتساءل :هل الواجب هو واجب تجاه الذات أم تجاه الآخرين؟

المحور الأول: الواجب و الإكراه

الحديث عن مفهوم الواجب يجرنا للتساؤل عما إذا كان إلزاما أم التزاما ؟بمعنى آخر هل ما نقدمه من واجب هو صادر عن رضى وطيب خاطر؟أم لأننا أرغمنا عليه؟

يذهب كانط إلى اعتبار الواجب هو القيام بالفعل احتراما للقانون -القانون الذاتي الأخلاقي القائم على الخير الأسمى، والمؤسس على العقل والإرادة - وعلى هذا النحو يكون المرجع الأساسي الذي يجب أن ينطلق منه الجميع هو العقل لأنه كوني بالنسبة للجميع. والحكم الأخلاقي إذ يصدر عن الإرادة الخيرة الحرة - التي مصدرها العقل هي الأخرى - فهو أيضا يمكن توصيفه بالكوني.

اهتجس كانط بهاجس الكونية وهو يبني فلسفته النقدية بشكل عام. لذلك وضع قوانين تتسع رقعتها لتشمل الإنسان كمفهوم، أي الإنسان في صيغته المطلقة، مركزا على العقل والإرادة لطابعهما الكوني والمشترك. فالعقل العملي إلى جانب الإرادة هما المشرعين لمفهوم الواجب، الذي هو إكراه، من حيث هو فعل خاضع للعقل، وللحرية، لأن مصدره الإرادة.

في حين يرى هيجل أن الأطروحة الكانطية مجرد نزعة صورية تفتقر إلى التجلي والتجسد في الواقع. فالواجب مع هيجل ذو طابع مؤسساتي وغايته هي إقامة الدولة القوية التي يبتدئ بناء صرحها من الفرد الذي ينصهر في الكل، بلغة صاحب الفينومنولوجيا " يجب على الفرد الذي يؤدي واجبه أن يحقق مصلحته الشخصية أو إشباعه وأن يتحول الشأن العام إلى شأن خاص بفعل وضعيته داخل الدولة. فان دل هذا فإنما يدل على أن المصلحة الخاصة تنصهر ضمن المصلحة العامة بحيث يضمن الفرد حمايتها. "فالفرد - يقول هيجل - الخاضع للواجبات سيجد في تحقيقها حمايته لشخصه ولملكيته باعتباره مواطنا، وتقديرا لمنفعته وإشباعا لماهيته الجوهرية، واعتزازا بكونه عضوا في هذا الكل؛ وبذلك يغدو الواجب مرتبطا بالدولة لا بالذات في وجودها الخالص.

وعلى النقيض من ذلك يرى غويو أن الفعل الأخلاقي لا يجب أن يصدر عن إلزام و لا عن خوف من أي جزاء أو عقاب. إنما يكون هو فعلا تأسيسيا لمسار الحياة الذي لا ينتهي، و لغايات حددتها الطبيعة الإنسانية بوصفها فاعلية مطلقة نحو الحياة. لكن الواجب الأخلاقي من وجهة النظر الطبيعية هاته التي ليس فيها شيء غيبي، يرتد إلى القانون الطبيعي الشامل ، فمصدره هو الشعور الفياض "بأننا عشنا و أننا أدينا مهمتنا ... و سوف تستمر الحياة بعدنا، من دوننا، و لكن لعل لنا بعض الفضل في هذا الاستمرار". و المنحى نفسه يتخذه نيتشه حين يؤسس الأخلاق على مبدأ الحياة بوصفها اندفاع خلاق محض. إذ الفعل الأخلاقي عند نيتشه ما يخدم الحياة ويزيد من قوتها و ليس ما يضعف الحياة و يزيد من محدوديتها. هكذا هو الخير و الشر عند نيتشه.

(ص2)

المحور الثاني: الوعي الأخلاقي

يعتبر مفهوم الوعي الأخلاقي مفهوما مركزيا في الفلسفات الأخلاقية .فما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الوعي؟

يرى روسو أن الوعي الأخلاقي إحساس داخلي موطنه وجداننا فنحن نحسه قبل معرفته ،وهو الذي يساعدنا على التمييز بين الخير والشر ،والحسن والقبيح،وهي إحساسات طبيعية وفطرية يسعى الإنسان من خلالها إلى تفادي ما يلحق الأذى به وبالآخرين،ويميل إلى ما يعود عليه وعلى الآخرين بالنفع.الأمر الذي يقوي لديه الوعي الأخلاقي فيجعله متميز عن باقي الكائنات الحيوانية الأخرى.

أما هيجل فانه يعتبر الوعي الأخلاقي هو الربط بين الواجب والمبادئ الأخلاقية.وفي هذا الإطار يميز هيجل بين الواجب بمعناه القانوني والواجب بمعناه الأخلاقي ،فإذا كان النوع الأول من الواجب يعتبر نموذجيا،فان النوع الثاني يفتقر إلى الطابع النموذجي،وذلك لقيامه على الإرادة الذاتية.لكن ،سرعان ما سيعكس هيجل هذا الحكم ،عندما سيعتبر الواجب القانوني واجبا يفتقر إلى الاستعداد الفكري،على عكس الواجب الأخلاقي الذي يستدعي ذلك الاستعداد،ويقتضي أن يكون مطابقا للحق في ذاته.وعلى هذا النحو يصبح للواجب الأخلاقي قيمة باعتباره وعيا ذاتيا وليس إلزاما خارجيا.

وفي مقابل هذين التصورين ،يذهب نيتشه إلى رفض كل التزام أخلاقي ، سواء من الناحية المبدئية أو من ناحية ادعائنا القدرة على تعميمه على جميع الذوات.إن اعتبار الالتزام الأخلاقي أساسيا للفعل الأخلاقي ،هو في نظره هو جهل بالذات وسوء فهم لها، وخصوصا عندما تدعي تلك الذات إمكانية تعميمه على كل الذوات الأخرى. وكبديل لهذا الالتزام، يشدد نيتشه على الأنانية الذاتية، بما تعنيه من هناء وخنوع وتواضع، باعتبارها أساسا للسلوك الإنساني عوض ذلك الالتزام الأخلاقي الزائف.

المحور الثالث: الواجب و المجتمع

ماهي الصلة التي يمكن إقامتها بين الواجب والمجتمع ؟ وكيف تتحدد واجبات الفرد تجاه المجتمع والآخرين؟

يرى دوركهايم بأن المجتمع يشكل سلطة معنوية تتحكم في وجدان الأفراد، و يكون نظرتهم لمختلف أنماط السلوك داخله، و من ثمة فالمجتمع يمارس نوعا من القهر و الجبر على الأفراد إذ هو الذي يرسم لهم معالم الامتثال للواجب الأخلاقي و النظم الأخلاقية عموما، و لما كانت الحال كذلك لأن الأفراد يُسلب منهم الوعي بالفعل الأخلاقي، لأنه لم يكن نابعا من إرادة حرة و واعية و إنما عن ضمير و وعي جمعيين هما المتحكمان في سلوكيات الأفراد. و بالتالي فالمجتمع سلطة إلزامية "و التي يجب أن نخضع لها لأنها تحكمنا و تربطنا بغايات تتجاوزنا.

و من ثمة فالمجتمع يتعالى على الإرادات الفردية، و يفرض السلوكيات التي يجب أن يكون بما فيها السلوكيات الأخلاقية لأن المجتمع "قوة أخلاقية كبيرة. فيحقق الأفراد غاية المجتمع لا غاية ذواتهم و الإنصات لصوته الأمر لأن "تلك المشاعر التي تملي علينا سلوكنا بلهجة آمرة صارمة و ضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع و لا يعبر إلا عنه.

أما ماكس فيبر فينصرف في حديثه عن الواجب الأخلاقي و الأخلاق عموما إلى القول بأن الأخلاق في مجملها تنقسم إلى نمطين اثنين: نمط أول موسوم بأخلاق الاقتناع ذات المظهر المثالي و المتعالي التي يكون فيها الفرد غير متحمل لأية مسؤولية، و إنما هي مركونة إلى المؤثرات و العوامل الخارجية التي لا يتدخل فيها الفرد، و إنما تطرح فيه بتأثير الأبعاد الدينية، بما هي صوت متعال يصدر أوامره، حيث إن " أخلاقية الاقتناع لن ترجع المسؤولية إلى الفاعل، بل إلى العالم المحيط و إلى حماقة البشر و إلى مشيئة الله الذي خلق الناس على بهذه الصورة.

(ص3)

و نمط ثان من الأخلاق هو ما أطلق عليه أخلاق المسؤولية، التي تصدر من الذات الفردية و تتأسس على الوعي الفردي الحر، إذ "نحن مسئولون عن النتائج التي تمكن توقعها لأفعالنا"، و لا ترجع المسؤولية إلى بعد خارجي قسري، لا علاقة لهذه الأخلاق بالقدر أو بالحظ.

لكن جون راولز صاحب نظرية العدالة في الفكر السياسي المعاصر، فيذهب الى أن الواجب الأخلاقي باعتباره نمطا من التضامن الذي يبنيه و يؤسسه الجيل السابق للجيل اللاحق، حتى يستطيع الجيل الأول أن يوفر كل إمكانيات العيش الرغيد و المريح. فكل جيل يتحمل على كاهله مسؤولية تأمين المستقبل الذي لا يجعل الجيل اللاحق في حالة من الضياع و التشتت.

و كثيرة هي المناحي التي ينبثق منها هذا الواجب الأخلاقي بما هو تضامن بين الأجيال ، و هذا التضامن هو خدمة للمجتمع عموما و تقسيم الثروات بشكل عادل.

خاتمة

انطلاقا مما سبق التطرق إليه من مواقف نجد أن الواجب الأخلاقي مفهوم يتراوح بين عدة أنظار و مواقف متباينة لا تتعارض أكثر مما تكون صورة بانورامية حوله، فمنهم من جعل من الواجب إرادة حرة و مطلقة في مقابل رأي معاكس إذ يرى النقيض، حيث جعل من الواجب الأخلاقي جزءا لا يجتزئ عن سلطة من السلط إما نفسية أو دينية أو غير ذلك...

الحقيقة

(ص1)

إطار الدرس

:
تحددت الفلسفة منذ نشأتها حتى بداية العصور الحديثة بوصفها بحث عن الحقيقة، لذلك فإن مفهوم الحقيقة ينتمي إلى مجال الفلسفة باعتباره مفهوما فلسفيا بامتياز، غير أن تعدد أشكال المعرفة التي تجعل من الحقيقة موضوعا لها يؤدي إلى تعدد الحقائق، ومن تم يمكن الحديث عن ح
قيقة فلسفية وحقيقة علمية وفنية ودينية
...
ومن هنا ينبع الطابع الإشكالي لهذا المفهوم التي ستتم معالجته تاريخية بدءا من الفلسفة اليونانية مرورا عبر الفلسفة الحديث وانتماء بالفلسفة المعاصرة

I-من الدلالة إلى الإشكالية

الدلالة المتداولة

يشير لفظ الحقيقة للدلالة المتداولة إلى معنيين أساسيين الصدق والواقع، الحقيقي هو كل ماهو موجود وجودا واقعيا، بينما الصادق هو الحكم الذي يطابق الواقع ومن تم، يكون الواقع هو مرجع الحقيقة وأساسها فكل ماهو واقعي حقيقي وكل ما هو مطابق للواقع صادق وحق
.
غير أن هذا التحديد للحقيقة يطرح جملة من التساؤلات أليس اللاواقعي واللاحقيقي يمكن أن يوجد ضمن الواقع، مثل الخطأ، الكذب، الخيال فهذه الأشياء واقعية لكنها ليست حقيقة
. معنى هذا أن ليس كل ماهو واقعي حقيقي أوكل ماهو حقيقي واقعي وبالتالي فإن الدلالة الحقيقية
. الشيء الذي يفرض علينا تجاوزها والتفكير فلسفيا في مفهوم الحقيقة من خلال
تحديد الدلالتين اللغوينوالفلسفية
ب
الدلالة اللغوية يعرفها الجرجاني في كتابه التعريفات
"هي الشيء الثابت قطعا ويقينا، يقال حق الشيء إذا تبين، وهي إسم للشيء المستقر في محله ومابه الشيء هو هو الملاحظ أن الجرجاني في هذا التعريف يختزل الحقيقة فيما هو ثابت ومستقر ويقيني يقابله المتغير والزائف والمتحول، وبذلك يلتقي هذا التعريف مع المعنى الأنطلوجي للحقيقة كماهية وجوهر في المقابل الأعراض المتغيرة والفانية.
أما على المستوى المنطقي فيرادف لفظ الحقيقة الحق والصدق ويقابله الباطل
والكذب فتصبح الحقيقة بهذا المعنى هي الحكم المتطابق مع الواقع، ففي الحق يكون الواقع مطابقا للحكم، بينما في الصدق يكون الحكم مطابقا للواقع وبذلك تكون الحقيقة صفة للحكم المطابق للواقع

ج
الدلالة الفلسفية
يعطي لا لونك
5
معاني للحقيقة
لحقيقة بمعنى الحق حين يطابق الواقع الحكم وضده الباطل
.
الحقيقة بمعنى الصدق حين يطابق الحكم الواقع وضده الكذب
.
الحقيقة بمعنى الشيء المبرهن عليه

الحقيقة بمعنى شهادة الشاهد لما رآه أو فعله

الحقيقة بمعنى الواقع

خلاصة
نستخلص أن الواقع عند
la lande
يتبقى معيارا وأساسها للحقيقة الشيء الذي يؤدي إلى طرح مجموعة من
الاشكالات يمكن صياغتها على الشكل التالي
:
إذا كانت الحقيقة تتميز بالثباث واليقين عما طبيعة علاقتها بالواقع
المتغير؟ إذا كانت الحقيقة هي الحكم فهل هي صو
رة الواقع المنعكسة ففي الفكر والمعبر عنها في اللغة بمعنى آخر،
لاتوجد الحقيقة خارج اللغة والفكر وإ ذا كانت هي الواقع فهل نسبية أم مطلقة ؟ متعددة أم واحدة ؟ ذاتية أم موضوعية ؟ هل توجد بمعزل عن الخطأ والكذب أي عن أصنافها ؟ أم أنها متلازمة ومتداخلة معها ؟ ماهي
أنواع الحقيقة ؟ ومن ثم من أين
تستمد الحقيقة قيمتها ؟

(ص2)

IIالحقيقة والواقع

تمهيد
: سنعالج في هذا المحور طبيعة العلاقة بين الحقيقة والواقع من خلال استحضار التصورات الفلسفية المرتبطة بهذا الموضوع، سواء تحلق الأمر بالفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة أو الفلسفة المعاصرة

الإشكالية

إذا عرفنا الحقيقة أنها خاصية ماهو ثابت ومستقر وبقية فما هي طبيعة علاقتها بالواقع كمعطى متغير
ومتحول ؟ هل هي الواقع ذاته أم هي مطابقة الفكر للواقع ؟ أم أن الأمر يتجاوز هذا وداك
1
الفلسفة اليونانية
-
أطروحة أفلاطون
يعتبر أفلاطون أن وراء التغير في الأشياء وتحولها الدائم ماهيات ثابتة ودقائق خالدة تمثل الواقع
الحقيقي سماها أفلاطون بعالم المثل وهو عالم أزلي خالد لايلحقه التغير والفساد لأن المتغير والفاسد هو الواقع المحسوس وهكذا وفي نظر أفلاطون هناك عا
لمين

عالم المثل و هو عالم سامي فوق العالم المحسوس ومفارق له، يمثل عالم
الموجودات و الصور العقلية الثابتة التي منها تستمد جميع الأشياء الحسية ووجودها، ففي المقابل كل الأشياء الحسية الكثيرة والمتنوعة توجد صورة عقلية في عالم المثل هي أصل هذه الأشياء، وماهذا
الأشياء الأخيرة إلا نسخ مشوهة لتلك
الصور العقلية الحقيقية وبذلك يكون مبدأ الواقع الحسي هو عالم المثل الذي يعبر في نظر أفلاطون الواقع الحقيقي، فبينما ينتمي الواقع الحسي إلى عالم التغير والفناء، عالم الأوهام والنسخ المشوهة غير الحقيقية نجد عند أفلاطون أن ال
حقيقة
لايمكن أن توجد إلا في العالم المعقول، عالم الصور العقلية الخالصة الذي لاندر كما إلا بالتأمل العقلي والمجرد التي يعوقه الحواس عن إدراك هذا الواقع الحقيقي

أرسطوطاليس

إذا كانت الحقيقة حسب أفلاطون ثابتة وعقلية، فإنها لاتوجد في عالم المثل، فهذه ا
لنظرية حسب أرسطوطاليس ليست سوى
مجازات شعرية لا وجود لها في الواقع، لذلك فإن الحقيقة لاتخرج عن هذا العالم الحسي المتغير، فوراء تغير الأشياء ولاولى
الدائم هناك الملهيات الثابتة لأن التغير في نظر ارسطو لايتم إلا في إطار التبث والاستمرار وبذلك فإن الحقيقة عند
أرسطو هي ماهية مجانية للأشياء متظمنة فيها يتم التوصل إليها بواسطة عملية التجريد تلغى فيها الأعراض المتغيرة الزائلة ويتم الاحتفاظ بالماهيات العقلية الكلية الذي تمثل الواقع الحقيقي وهكذا يعتبر أرسطو أن لكل شيء طبيعة جوهرية هي حقيقة التي توجد وراء الأعراض الحسية

ينتهي إذن أرسطو إلى نفس موقف أفلاطون من الحقيقة وكل ما فعله هو إيزال تلك الصور العقلية زمن عالم المثل إلى الواقع الحسي وجعلها عقلية ومعقولة توجد في الفكر لكن إدراكها لابد أن يمر عبر الحواس الشيء الذي تجعلنا نواجه التساؤل التالي
ألم تحول الحواس دون إدراك الحقيقة ؟ ثم حينما نحدد الحقيقة في العقل ألا نواجه إشكال آخر هو
إشكال المطابقة، مطابقة الفكر للواقع، ألا يطرح هذا التطابق جملة من المفارقات الناتجة عن التناقض بين طبيعة الفكر والواقع

2

الحقيقة بما هي مطابقة الفكر للواقع أطروحة ديكارت، إن خداع الحواس وتشويش على العقل هو مادفع ديكارت إلى إقصاءها من عالم الحقيقة، حيث شك
في لحواس وفي المعارف الجاهزة، والأحكام المسبقة معتبرا أن الشك هو أضمن طريق للوصول إلى الحقيقة، التي جعلها تتحدد للأفكار الواضحة والمتميزة التي لاتقبل الشك ينطلق ديكارت إذن من
الشك في الحواس لأنها تخدعنا وفي المعارف
السابقة وفي كل شيء إلى أن ينتهي إلى القول بفكرتين عقليتين هما
الفكر والامتداد وهما، فكرتين فطرتين في العقل
استمدهما من ذاته اعتمادا على قواه الذاتية

(ص3)

يقول ديكارت

كل الموضوعات معرفتي أفكار في عقلي

الفكر خاصية
الوحيدة هي التفكير ولايشتغل حيزا في المكان بينما الامتداد لايفكر، يمتد بالمكان ويمكن قياسه ومن منا ينتمي ديكارت إلى القول بالواقعين هما الفكر والامتداد، وهما واقعان متناضران لانستطيع أحدهما التأثير في الأخر الشيء الذي يجعلنا أمام عالمين متوازين، عالم روحي حقيقي هو الفكر واضح ومتميز يتطابق مع واقع حسي ومادي الشيء الذي يجعلنا نواجه التساؤل التالي

إذا كانت الحقيقة بناء عقليا خالصا فإن تحديدها كتطابق يطرح جملة من الاشكالات

كيف يمكن لشيئين
من طبيعتين متناقضتين أن يتطابقا الحقيقة ؟ من طبيعة عقلية روحية، بينما الواقع من طبيعة مادية

كيف نضمت التطابق
بينما في الأذهان، ومافي الواقع الخارجي ؟
.
الحل الذي يقدمه ديكارت الضمان الإلاهي يظل غير مقنع على الشيء الذي جعل بسينورة يقول، نحو مر الواحد الذي يكون بقيمته مستمد من ذاته وبالتالي فالحقيقة هنا هي معيار ذاتها

ب

أطروحة جون لوك

يرفض لوك أطروحة ديكارت الفاعلة للأفكار الفطرية فإذا كان العقل في نظره هو صفحة بيضاء وكل الأفكار والمعارف التي تحصل عليها من الواقع التجريبي فهذه الأفكار بتطابق مع الأشياء المادية وعليه فإن الحقيقة هنا هي تطابق الفكر والواقع وأساس الحقيقة
هنا ليس هو العقل وإ نما هو التجربة
.
خلاصة
:
هكذا يقدم كل من ديكارت ولوك نضرة أحادية الجانب للحقيقة فدلكارت يميل إلى العقل ويجعله مصدر الحقيقة
بينما يجعل لوك إلى التجربة و يجعلها مصدرا للحقيقة
.
أطروحة على عكس النظرة الأحادية للجانب الإتجاهين السابقين للحقيقة قدم كانط تصورا نقديا لكتب جدلي للحقيقة
معتبرا أن هذه الأخيرة لاتوجد في الذهن على نحو فطري كما يقول ديكارت، وليست معطاة بالواقع الحسي كما يزعم التجريبيون، وإ نما تبنى وتشيد

تأسس الحقيقة وفق هذا التصور النقدي على تطابق المعطيات الواقع الحسي مع البنية
القبلية للعقل، فالواقع يزودنا بمادة الحقيقة والعقل يزودنا بصورتها وهكذا فلا وجود في نظر كانط لحقيقة عقلية خالصة، أو حقيقة تجريبية محضة، إن الحقيقة ليست هي مطابقة الفكر للواقع وإ نمامي انتظام معطيات الواقع الحسي مع النظام القبلي للعقل
المقولات، الزمان، المك
ان تبقى الحقيقة إذن مشروطة لما تعطيه التجربة للعقل ومايمد به العقل معطيات التجربة،
بمعنى آخر أن الحقيقة تظل رهينة مطابقة الفكر للواقع

تحليل نص

الحقيقة الصورية والحقيقة المادية

يتحدث هذا النص

الحقيقة الصورية والحقيقة المادية

لصاحب إما نويل كانط وه
و بالمناسبة فيلسوف ألماني اشتهر بالفلسفة النقدية التي حاولت التوفيق بين الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية وقدم نظرة تركيب للحقيقة تحاول الجمع بين بعدها الصوري العقلاني وبعدها المادي التجريبي

والنص الذي بين أيدينا مقتطف من كتابه المشهور
نقد العقل الخالص
ومن خلال يحاول تقديم وجهة نظر نقدية حول الحقيقة لذلك تساؤل مع كانط ماهو مفهوم الحقيقة ؟ ماهي أنواعها ؟ وهل

(ص4)

هناك معيار للحقيقة ؟ وإ ذا كان هذا المعيار موجودا فما هي طبيعته ؟ يعرف كانط بالحقيقة على أنها مطابقة الفكر لموضوعه وهكذا يميز بين نوعين من الحقيقة،
دقيقة مادية، وأخرى صورية، ففي الحقيقة المادية تكون بمعنى المطابقة أي
مطابقة المعرفة

موضوعها وهنا لايمكن أن يكون هناك معيارا كليا وشموليا للحقيقة ينطبق على جميع الموضوعات أما
فيما يتعلق بالحقيقة الصورية فيعني بها مطابقة المعرفة لذاتها وهنا يمر كانط بوجود م
عيار كلي وشمولي للحقيقة سماه
المنطق، والمنطق في نظره هو مجموعة من القواعد والقوانين العامة في الفكر التي تكون معيار الصواب والخطأ

فما يتطابق مع هذه القواعد يكون صائبا وحقيقيا، وما يخالف هذه القواعد يكون خاطئا هكذا ينتهي كانط إلى بناء تصور نقدي للحقيقة ينب
ني على فكرة المطابقة مطابقة المعرفة للموضوع ومطابقة المرفوض والمنطوق للشيء مما يجعله لايخرج عن التصور التقليدي للحقيقة

مناقشة

من خلال أطروحة مارتن هيدوجر ونظرا لإستحالة تطابق ماهو عقلي مجرد مع ماهو مادي محسوس فإن هيدجر يعمل على طرح مفهوم آخر للحقيقة
لايقوم على المطابقة وإ نما على الحرية والانفتاح وهكذا يرى هيدجر أن ماهية التطابق
تنحصر في طبيعة العلاقة بين المنطوق أو الفكر وبين الشيء من حيث أن التطابق يعني حضور الشيء ومثوله أمام الذات غير أن التطابق بهذا المعنى يؤدي إلى الحد من تريه الوجود وانفتاحه الشيء الشيء الذي يقول إلى تحجبه واختفاءه

3

أنواع الحقيقة

تمهيد :

إذا كانت الحقيقة مرتبطة بالخطاب واللغة وإ ذا علمنا أن هناك خطابات متعددة وليس خطابا واحدا ذلك سيؤدي إلى تعدد الحقيقة وتنوعها بتعدد هذه الخطابات

هل الحقيقة واحدة أم متعددة ؟ وإ ذا كانت متع
ددة فماهي أنواعها ؟ ثم من أين تستمد مصدرها ؟ كيف يتم إقناع الآخرين بها

أطروحة ابن رشد

يرى ابن رشد أن الحقيقة الواحدة هي الحقيقة الدينية التي تستمد مصدرها من الوحي الالاه لكن
الحقيقة وإ ن كانت واحدة فإن طرق تبليغها وإ قناع الناس بها متعددة تختلف باختلاف مستواهم المعرفي والعقلي وماجدلوا عليه من التصديق ذلك أن طباع الناس متفاضلة للتصديق فمنهم من يصدق بالبرهان وهو خاص بالفلاسفة، ومنهم من صدق بالجدل وهو خاص بالمتكلمين، ومنهم من يصدق بالخطابة وهم عامة الناس

يستنتج ابن رشد من هذا التصور الوحدوي للحقيقة ع
لى أن الحقيقة الفلسفية لاتخالف المشرع لأن كلاهما يطلب الحق والحق لايضاد الحق بل يوافقه وشهد لتك ما يقول ابن رشد نفسه وبذلك فإن الحقيقة واحدة وإ ن تعددت سبل الوصول إليها

2

أطروحة مشيل فوكو

يقسم فوكو الحقيقة إلى
14
أنواع فهناك الحقيقة البنوية والحقيقة الفلسفية والسياسية والعلمية،
وبالتالي فإن الحقيقة الدينية إن هي إلا وجه واحد من أوجه الحقيقة المتعددة والمتنوع

ولكن من أين تستمد الحقيقة قيمتها
ومصدرها ؟ كيف تفرض نفسها وسلطتها على الناس ؟ يجيب فوكو أن الحقيقة تستمد مصدرها وقيمتها من المجتمع الذي تنتمي إليه لذلك أن لكل مجتمع نظامه الخاص وسياسته العامة التي تحدد شروط إنتاج الحقيقة وتداولها واستهلاكها،
ومعايير التمييز بين الخطاب الحقيقي والخطاب الخاطئ،
والحدود التي لاينبغي أن

(ص5)

تتجاوزها، ومن له الحق في قولها
واستهلاكها وعليه فإن إنتاج الحقيقة وتأسيس النواة التي لها الحق في القول الحقيقة يتم تحت مراقبة المؤسسات الاجتماعية

الجامعة المدرسة الأسرة، وسائل الاعلام
وفق طقوس خاصة ومراسيم محددة سلفا، إن هذه الرقابة المفروضة على الحق
يقة هي التي بتث مدى علاقة الحقيقة بالمؤسسة والسلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالتالي فإن الحقيقة تستمد قيمتها من المؤسسة والسلطة، فلا حقيقة بدون سلطة لأن الحقيقة هي مدار كل سلطة

3

أطروحة
G Bachelard
:
إن هيمنة المؤسسة على الحقيقة لم تسلم منها حتى ا
لحقيقة العلمية المحصورة داخل شبكة من المؤسسات كالجامعات
ومنظومة الكتب والنشر والطبع والخزانات، فهذا الخطاب الذي فرض نفسه القادر للوصول إلى الحقيقة دقيقة وناجحة
.
أنبث تاريخ العلم أن الحقيقة بشكل عام والحقيقة العلمية بشكل خاص لاتوجد بمعزل عن الخطأ، بل إن إدك ار نوار

يعبر أن أكبر منبع للخطأ هو الحقيقة نفسها

وهكذا يرى باشلار أن تاريخ الوقوع في الأخطاء، وإ عادة تصحيحها باستمرار، فأخطاء
الماضي في نظر باشلار تكشف عن نفسها كنوع من الندم والمراجعة المستمرة للحقيقة
.
إن الحقيقة العلمية هي دائما هدم
لحقيقة سابقة لم تكن
مقامة على أساس مثين وتجاوزه في نفس الوقت لما يمكن أن يشكل عقبة أمام المعرفة العلمية ذلك أن
هذه المعرفة تحمل في ذاتها عوائق إيستمولوجية تؤدي إلى أخطاء وتقف حاجزا أمام تقدم المعرفة العلمية، ومن أبرز هذه العوائق هناك الحس المشترك والأحكام الجاهزة وبادئ الرأيأو الظن

إنما ينقص التجربة المباشرة والمعرفة المشتركة حسب باشلار هو منظور الأخطاء المصححة الذي يتم به الفكر العلمي المعاصر، والعلم مطالب بالتقلص من هذه العوائق
الإيستمولوجية حتى يتقدم ويتطور، وهكذا فالخطأ في نظر باشلار جزء لايتجزء من بنيته الحقيقة العلمية المعاصرة حيث
يلعب دورا إيجابيا لتقدم العلم وتطوره وعليه ليست هناك دقيقة مطلقة ولكن هناك حقيقة نسبية وليست هناك حقيقة يقينية كما تدعي فلسفة كلاسيكية ولكن الحقيقة قابلة للخطأ

أطروحة نيتشه

إذا كان الخطأ لاينفصل عن الحقيقة فإن نيتشه لاينفصلها عن الوهم، ف
الحقيقة في نظره ليست سوى وهم من أوهام الحياة

انطلاقا من هذا التصور، يتأمل نيتشه عن طبيعة الحقيقة وإ نما عن قيمتها ودورها في الحياة وتتحدد قيمة الحقيقة من وجهة نظره في فائدتها ومنفعتها لا وجود لحقيقة في معزل من غايات تضمن استمرار الحياة وبقائها، فالحقيقة لي
ست غاية في
ذاتها بل هي وسائل لغاية نفعية، والحقيقة تدوم يقدرها تنفع بالحفظ الحياة والنوع الشيء الذي يعمل حتى بالأوهام هاته مادم أن المعيار الوحيد للحقيقة هو المنفعة

إن الحقيقة في نظر نيتشه أوهام واعتبر هذه الحقائق وهما هذا اعتبرها مقنعة لنا، لكننا بينا أنها أوهام لأنها أوهام نافعة في معركة الصراع من أجل البقاء
يسمح هذا الحديث المينشوي الحقيقة بالتساؤل عن قيمتها وأهميتها

4

الحقيقة بما هي قيمة

تمهيد

إذا كانت الحقيقة في الفلسفة التقليدية يعتبر غاية في ذاتها وتستمد قيمتها من ذاتها لا من شيء خارجها، فإن
الفلسفة المعاصرة وخاصة المدرسة البرنجماتية ستؤسس تصورا نفعيا للحقيقة

(ص6)

إشكالية

فمن أين تستمد الحقيقة قيمتها ؟ هل من ذاتها أم من منفعتها ؟ ألايطرح التصور النفعي تساؤلات لا أخلاقية
فيه بصدد الحقيقة

أطروحة ويليام جيمس يؤسس ويليام تجيمس تصورا جديدا للحقيقة ينبني على أساس نظرة نفعية عملية وهكذا فجيمس على غرار نيتشه يقضي بدوره على فكرة الحقيقة المطلقة المنزهة عن كل غاية خارجية، ويؤكد عن الطابع البر
غماتي للحقيقة، إذ أن قيمة هذه الأخيرة تتجلى في كل ماهو نقعي عملي ومفيد، تأكيد يعبر عنه
V . S
يقول
امتلاك أفكار صادقة يعني على وجه الدقة امتلاك أدوات ثمينة للعمل
من هنا يصبح معيار الحقيقة الوحيد هو صلاحيتها للعمل،
والإنسان هو صانعها، وبذلك فإن الحقائق
تتغير مغير المواقف ومايصلح لكل منها، وتختفي الحقيقة الكلية الثابثة وتصبح نسبية، تختلف
باختلاف المصالح وتداركها وهكذا فما يكون نافعا بالنسبة لي قد يكون ضارا بالنسبة لغيره، مما يجعل النظرية البرغماتية بطريقة لا أخلاقية

أطروحة بركسون

رغم الطابع اللاأخلاقي
للحقيقة إلى أن بركسون يدافع عنها باعتبارها تقدم بديلا للمفهوم التقليدي للحقيقة الذي لايرى فيما
إلا مطابقة الفكر بالواقع فهذه المطابقة غير ممكنة في نظرها، لأنه ليست هناك واقع ثابت حتى يتطابق معه الفكر، إن الواقع دائما متحرك، مما يجعل الحقيقة السباق للمستقب
ل واستعداد له

أطروحة كانط

إن هذا التأويل للحقيقة على بركسون لايلغي طابعها اللاأخلاقي الشيء الذي يجعل المفهوم الكانطي للحقيقة باعتبارها واجبا أخلاقيا ذا بعد إنساني رفيع، يحتفظ بأهميته وراهنية، وهكذا يرى كانط أن الكذب لايضر بالإنسانة فقط بل يضر بمفهوم الواجب الذي يجعل قول الحقيقة واجبا أخلاقيا ينبغي أن يلتزم به الجسم، وكما يرفض كانط أن تكون الحقيقة ملكا خاصا للبعض دون الأخرين فإنه يجعلها واجبا مطلعا يتساوى فيه جميع الناس مهما اختلفت مذاهبهم وأعراقهم وجنسياتهم

خاتمة
:
لقد ظلت الحقيقة ومازالت هدفا وغاية ل
كل معرفة إنسانية فأن تكون الحقيقة غاية المعرفة معناه أنها غير موجودة وتاريخ الفلسفة
–قدم نفسه على أنه السعي الدائم وراء الحقيقة، ومن هنا منبع النسباين والاختلاف في تحديدها تبعا
الاختلاف الأنساق الفلسفية والمراحل التاريخية التي تأطرها
.
لذلك اتجهت الفلسفة
المعاصرة إلى البحث في الحقيقة لا
بالمعنى الحقيقة، ولكن البحث في الحقيقة من حيث قيمتها ودورها في المجتمع

تحليل نص الحقيقة هو المفيد

مقدمة
:
يتحدث النص عن مفهوم الحقيقة أو عن الحقيقة من حيث مفهومها وقيمتها ووظيفتها
.
وماهي الحقيقة ؟ هل هي مطابقة الفكر
للواقع ؟ هل تعتبر غاية في ذاتها ؟ أم مجرد أداة ووسيلة لتحقيق المنفعة بمعنى آخر هل الحقيقي هو المفيد
؟ ألا يطرح التصور النفعي للحقيقة تساؤلات أو نتائج لا أخلاقية
؟ ماهي حدود التصور النفعي للحقيقة ؟

(ص7)

عرض
:
يرى ويليام جيمس أن الحقيقة ليست هي مطابق
ة الفكر للواقع وليست غاية في ذاتها، وإ نما هي أداة ووسيلة لإشباع حاجات
ضرورية، والتأثير في واقعنا وسلوكنا، فالأفكار النافعة والمفيدة وليس الصادقة هي ما ينبغي السعي إلى اكتسابها، وبالتالي فإن امتلاك الحقيقة يعني امتلاك المفيد أدواة مفيدة ونافعة فالحقيقة عند ويليام جيمس هو المفيد

ينقسم هذا النص إلى مجموعة من الفقرات ففي الفقرة الأولى

يتحدث عن المفهوم البرغماني للحقيقة باعتبارها أداة للحمل وهي ما ينبغي أن يكتسبها

وفي الفقرة الثانية
:
يعتمد ويليام جيمس أكثر في مفهومه للحقيقة والانسام الحاجات وليس لغايةوفي الفقرة الثالثة يرفض
المفهوم الشائع للحقيقة باعتبارها مطابقة لأن الصادق ليس هو المطابق وإ نما هو المفيد بسلوكنا وفكرنا أي الذي يساعدنا عن التأثير في الواقع ليختم هذا النص في الفقرة الأخيرة بخلاصة يختزل فيها تصوره المام للحقيقة في المفيد والنافع .يستمد الكاتب في تصوره
للحقيقة على دواعي عقلية نفعية، ذلك أن ما يهم الناس هو ما ينفعهم وماسيساعدهم على التمييز بين الوقائع الضارة والوقائق الناتجة وقد اتخذ النص صبغة تقريرية في عرضه لأطروحته حيث يبدأ دائما بالتأكيد على موقفه، تصوره للحقيقة ليعقبه بعد ذلك شرح تفصيلي لهذا المفهوم مثل على أولا أن أذكركم، ومن الواضح كل الوضوح
والآن ماذا ينبغي لنا نفهم من كون الحقيقة، أختصر كل هذا قائلا...

النظرية و التجريب

(ص1)

الإشكال

هل للتجربة دور في بناء النظرية العلمية ؟
أطروحة النص

يؤكد
CUVILLIER
من خلال مجموعة من الأمثلة دور التجربة العلمية
أو التجربة في تأسيس النظرية
العلمية حيث ينطلق العالم من ملاحظة الظواهر الطبيعية
الفيزيائية ليضع فرضيات يخضعها إلى التجريب للتأكد من
مدى صلاحيتها و صحتها
ليخلص إلى قوانين علمية يعممها على جميع الظواهر
المتشابهة و بذلك فالتجربة العلمية
هي منطلق النظرية و منتهاها ، لكن ما هو الفرق بي
ن التجربة بصفة عامة و التجربة
العلمية

جواب
يؤكد كوبربيين مفهوم التجربة بصفة عامة باعتبارها مجموع
التعلمات و الخبرات
التي يكتسبها الفرد من الحياة و تتميز بالعمومية و النفعية و
الذاتية و المباشرة و يخضع
لملاحظة عامة غير دقيقة عفوية و يعتبرها عائقا أمام الع
الم في رفض الأديان و بين
التجريب و التجربة العلمية التي هي إعادة بناء ظاهرة معينة
وفق شروط محددة يصنعها
العالم داخل مجال مختبر في زمان و مكان محدد متحكم فيه
يتيح للعالم مراقبة الظاهرة
بشكل دقيق و تسجيل ملاحظته خلال مسارها انطلاقا من
توجيه عقلي محدد علمي
. فما هي إذن أهم الخطوات للمنهج التجريبي؟
نص روني طوم
: الإشكال الذي يجيب عنه النص

ما هي الخطوات الإجرائية للمنهج التجريبي و ما هي
شروط الواقعة التجريبية كي تكون واقعة علمية؟
أطروحة النص
يعترض في البداية روني طوم
على المنهج التجريبي في صورته الكلاسيكية
الديكارتية ،و يقر بوجود وقائع أو ممارسة تجريبية تتطلب
مجموعة من الإجراءات كي تكون
علمية و هي
عزل الظاهرة المدروسة عن مجالها الطبيعي و إعادة بنائها
داخل مجال مختبري قد يكون
واقعيا أو خياليا
إخضاع هذه الظاهرة للإختبار التجريبي بحيث تكون تحت
مراقبة العالم

إحداث اختلال عن الظاهرة المدروسة وفق مصادر موجهة
بعناية
تسجيل وتدوين استجابات الظاهرة المدروسة لهذا الخلل
بواسطة أجهزة دقيقة، و لكي تكون
الواقعة التجريبية علمية لابد من توفر شرطين اساسيين

قابليتها لإعادة بنائها و تكرارها في مجالات زمكانية مختلفة

أن تجيب هذه الواقعة التجريبية عن حاجات إنسانية نظريا أو
تطبيقيا

استنتاج

إذا كان
ARMEND CUVILLIER
قد قدم مجموعة من الأمثلة ليؤكد العلاقة بين
النظرية و التجريب العلمي ، و ليبين كيف أن العالم ينطلق
من ملاحظة ظاهرة أو حادثة
فيزيائية معينة ليضع افتراضا أو فرضية هي بمثابة تفسير
مؤقت لهذه الظاهرة لينتقل بعد ذلك إلى إخضاعها لإختبار
التجريبي من خلال توفير شر وط و أجهزة علمية دقيقة و
حين يعيد التجربة عدة مرات و تتأكد الفرضية ينتقل إلى
استنتاج القانون العلمي فيعممه على جميع
الظواهر المشابهة للظاهرة المدروسة، و في هذا الصدد

(ص2)

يقول **كلود برنار**

إن الحادث الظاهرة يوحي بالفكرة و الفكرة تقود إلى التجربة،
و التجربة تختبر الفكرة

»
مما يجعل العلاقة بين النظرية و التجريب علاقة جدلية و
يرى روني طوم
المنهج التجريبي الكلاسيكي غير قائم
الذات فهناك و إنما هناك وقائع تجريبية،تقتضي إجراءات
محددة و هي عزل الظاهرة عن مجالها الطبيعي و إعادة
بنائها داخل مجال مختبري و توفير
شروط و أجهزة علمية دقيقة و تدوين جميع الملاحظات
المتعلقة بالمسار التجريبي و حين
تتأكد الفرضية من خلال تجارب متعددة في مجالات مختلفة
تتحول إلى قانون علمي يصاغ صياغة رياضية، و يشترط في
الواقعة التجريبية لكي تكون علمية أن تكون قابلة للتكرار و
إعادة بنائها و أن تجيب عن حاجات إنسانية إما نظرية أو
تطبيقية
إذا كانت التجربة هي
معيار و مقياس صدق أو بطلان الفرضية فماهو دورالعقل في
بنائها؟ هل للعقل دور في تأسيس النظريات ؟ أم أنها معطاة
في الواقع التجريبي ؟
العقلانية العلمية
ما هي خصائص العقلانية العلمية؟ ما هي حدودها ؟
نص

هانز رايشباخ
:
الإشكال الذي يجيب عنه النص

إلى أي
حد تستطيع النزعة العقلانية ، المثالية و الحديثة
بناء المعرفة العلمية؟
الاطروحة

ينتقد هانز رايشباخ
النزعة العقلانية المثالية و الحديثة لأنها تتعالى عن
الملاحظة الحسية و التجريب، و تعتبر أن للعقل قوة خاصة
تجعله قادرا على اكتشاف
القوانين الفيزيائية العامة للعالم اعتمادا على الاستنباط و
الحدس العقلي ، و يرى أن المعرفة
العلمية لا يمكنها أن تستغني عن الملاحظة و التجريب مما
يجعل النزعة العقلية اقرب إلى
النزعة المثالية و التصوف منه إلى العلمية

البنية الحجاجية

يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية الاثبات و التأكيد و
الاتساق المنطقي

نص البير أنشاتين

الإشكال الذي يجيب عنه النص

ما هو أساس المعرفة العلمية هل هو الإختبار التجريبي أم
البناء العقلي الرياضي أم
هما معا؟
الأطروحة

ينطلق انشتاين
من انتقاد التصوير الذي يعتبر التجربة مجرد ملاحظة للواقع
و أن النظرية عبارة عن تأمل ذهني خالص، ليؤكد أنه لا
وجود لنظرية علمية عقلية خالصة و
لا وجود لتجربة علمية مستقلة عن العقل

فبناء النظرية العلمية يقتضي التجربة و الملاحظة
و العقل معا لأن انغلاق النظرية على ذاتها يؤدي إلى فنائهما
، فالمفاهيم و المبادئ المكونة للنظرية العلمية يبدعها العقل و
لكن بتوجيه من التجربة فالعقلانية العلمية المعاصرة هي
عقلانية مبدعة تبتكر مفاهيمها و مبادئها من العقل الرياضي و
تكون المعطيات التجريبية تابعة لهما فالعقل الرياضي هو
مبدع النظريات و لكن دون استغناء عن الملاحظة و
التجربة .

(ص3)

استنتاج

نستنتج إذن أن التجربة كما تصورتها النزعة التجريبية
أصبحت متجاوزة فهي لم تعد تتحكم
في بناء النظرية العلمية كما أن العقل كما تصورته النزعة
العقلانية المثالية و الحديثة لم يعد
مكتفيا بذاته و قادرا على الإستغناء عن الملاحظة و التجربة
بل أصبحت النظرية العلمية بناءا عقليا حرا يؤسسهما العقل
الرياضي بتوجيه من التجربة

«
إن اكتشاف المفاهيم و القوانين التي تحل بينهما هي من انتاج
العقل الرياضي إلا أن التجربة تظل موجها و
مرشداللعقل في اختياره للمفاهيم
»
وهكذا فالعقلانية المعاصرة هي عقلانية مبدعة تبتكر
مفاهيمها و أدواتها اعتمادا على العقل الرياضي وتحولت
المعطيات التجريبية إلى موجه
للعقل و تابعة له فما هي إذن معاييرالعلمية النظرية و مقاييس
صلاحيتها؟
معايير العلمية النظرية
ماهي معايير النظريات؟ ماهي معايير صلاحيتها؟
نص الحسن ابن هيثم

الإشكال الذي يجيب عنه النص

هل يمكن اعتبار النقد معيار العلمية النظرية؟
الأطروحة

يؤكد ابن هيثم
على أن الناظر و الباحث في العلوم عليه أن يتسلح بالرؤية
النقدية ليكشف عن مواطن النقص في النظريات ا
لعلمية و عن ضعفها و تناقضاتها قصد تعديلها و
تجاوزها.
البنية الحجاجية

يوظف النص أسلوبا حجاجيا يعتمد آلية العرض و التوضيح
والتفسير و الاستشهاد بمثال

نمودج بطلموس
نص
كارل بوبر
الإشكال الذي يجيب عنه النص

هل يمكن اعتبار التكذيب و التفنيد مقياسا و معيارا
لصلاحية النظرية العلمية؟
أطروحة النص
:
يبين كارل بوبر
أن ما يميز النظرية العلمية التجريبية عن غيرها من
النظريات غير العلمية هي قابليتها للتكذيب و التفنيد

البنية الحجاجية

لقد اعتمد النص أسلوبا حجاجيا يعتمد
آلية التأكيد و الإثبات و الإتساق
المنطقي بالإضافة إلى الإستشهاد بأمثلة
.
استنتاج

إذاكان
ابن الهيثمقد أكد على معيار النقد و المساءلة النقدية كمقياس
لعلمية النظريات،
حيث دعى إلى التسلح بالرؤية النقدية حين التعامل مع
النظريات العلمية للكشف عن ما تحتويه من
أخطاء و تناقضات قصد تجاوزها
.
فإن كارل بوبر
يؤكد أن النظرية لا تكون علمية تجريبية إلا إذا كانت قابلة
للتفنيد و التكذيب، فالنظرية العلمية التجريبية هي التي
تستطيع أن تقدم الاحتمالات الممكنة التي تفند بها ذاتها و تبرز
نقاط ضعفها و تجعل فرضياتها قابلة للتكذيب

التاريخ

(ص1)

تقديم

يقول عبد الله العروي

«
قد يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلا في الماضي، ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفييتحقق تدريجيا أو جدليا، ويتساءل الفيلسوف أيضا عن ماهية الإنسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ
».
-
نلاحظ أن التاريخ هو مجال اهتمام كل من المؤرخ والفيلسوف؛ فالأول يحقق الوثائق التاريخية من أجل معرفة ما جرى في الماضي، أما الثاني فهو يعود إلى الأحداث التاريخية من أجل الكشف عن منطقها ومعرفة القوانين المتحكمة فيها، وتحديد الغاية التي تسعى إليها

يربط الفيلسوف بين التاريخ وماهية الإنسان ويعتبر أن الإنسان كائنا تاريخيا؛ فإذا كانت الحيوانات غير العاقلة تعيش أنماط عيش ثابتة تتحكم فيها قوانين غريزية في الحاضر، فإن الإنسان على العكس من ذلك يطور أنماط عيشه ويستفيد من خبرات الماضي، لأن له ذاكرة وهوية في الماضي التاريخي
إذا كان المؤرخ يريد
«
سرد ما جرى فعلا في الماضي
»
، فهل بإمكانه ذلك ؟ هل يمكن للمؤرخ أن يقدم لنا أحداث الماضي بدقة وموضوعية أم أن دراسة الماضي التاريخي تتم انطلاقا من ذاتية المؤرخ وهواجسه في الحاضر ؟

إذا كان الفيلسوف يهتم بالكشف عن القوانين التي تحكم الأحداث التاريخية وكذا الغايات التي تسعى نحوها، فهذا يدفعنا إلى التساؤل هل هناك منطق تخضع له الأحداث التا ريخية ؟ هل هناك غاية نهائية للصيرورة التاريخية ؟ وهل التاريخ يتقدم بشكل حتمي وتراكمي ومتصل أم أن هناك قفزات وطفرات وصدف وأحداث عرضية في التاريخ ؟ -وحينما نقول إن الإنسان كائن تاريخي، يتبادر إلى ذهننا أن الإنسان هو الذي يحدث الأفعال التاريخية

لكن ما حقيقة أن الإنسان هو محدث الأحداث التاريخية ؟ هل هو الذي يصنع الأحداث التاريخية أن هناك عوامل موضوعية هي التي تتحكم في الصيرورة التاريخية ؟

المحور الأول المعرفة التاريخية

.

طرح الإشكال

يقول ريمون آرون
«
إن الماضي حاضر على شكل آثار ما زلنا إلى حد الآن نراه ونفهم معناه
سيكون الموضوع في هذه الحالة مركبا من أحداث الوعي التي كانت موجودة آنذاك لكنها أحداث لا توجد اليوم ولا يمكنها أن توجد أبدا

فما نريد معرفته لم يعد له وجود إن موضوع التاريخ واقع لم يعد له وجود، وهذا الواقع
هو واقع إنساني فتصرفات المحار
بين كانت ذات دلالة، والحرب ليست واقعة مادية
».

إن دراسة التاريخ إذن لا تتعلق فقط بدراسة الأحداث والآثار المادية، بل بدراسة أحداث الوعي
أيضا؛ أي الدلالات والأفكار التي كان يحملها الفاعلون التاريخيون

وهذا ما يجعل دراسة التاريخ دراسة معقدة وصعبة، لأنها تتعلق بالظاهرة الإنسانية في بعدها التاريخي

ثم إن موضوع هذه الدراسة هو موضوع لم يعد له وجود في الحاضر، هناك فقط آثار ووثائق تدل
عليه، فهل يمكن إذن معرفة الماضي التاريخي انطلاقا من الوثائق والآثار المادية ؟ وهل يمكن للمؤرخ أن يتناول المعرفة التاريخية بشكل

(ص2)

موضوعي أم أن ذاتيته تحضر أثناء هذه الدراسة ؟ ولماذا نريد معرفة الماضي ؟ هل من أجل معرفته كماضي أم من أجل الاستفادة منه في الحاضر ؟ كيف إذن يمكن معرفة التاريخ ؟ بأية وسائل ومناهج ؟
1

أطروحة ابن خلدون

المنهج النقدي في دراسة التاريخ

يميز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطنه، ويعتبر أن التاريخ في ظاهره هو مجرد سرد وحكي وإخبار
عن وقائع حدثت أو يعتقد أنها قد حدثت في الماضي

.
أما باطن التاريخ فهو الكشف عن أسباب حدوث تلك الوقائع بعد أن تخضع للتمحيص والتحقيق والنقد العقلي

.
ويرى ابن خلدون أن هناك غاية أساسية من در
اسة التاريخ، هي تلك التي تتمثل في أخذ العبرة
الأخلاقية والفائدة السياسية من الأحداث والأحوال التي عاشتها الأمم السابقة

.
ولهذا فالهدف من دراسة التاريخ هو الاستفادة منه في الحاضر، ولتحقيق هذا المراد يدعو ابن خلدون إلى ضرورة أخذ الحيطة والحذر مما يروى عن الما
ضي من أحداث؛ إذ الكثير منها قد يكون وهميا وخاطئا

ولن يكون هذا الحذر ممكنا إلا بإخضاع الأخبار المنقولة إلى أصول وقواعد مستمدة مما درج على تداوله في مجال السياسة
ومما يميز طبيعة الاجتماع البشري
هكذا يوجه ابن خلدون نقده إلى مجموعة من المؤرخين الذين كانوا لايتحرون الدقة في نقل الأحداث،
مما يجعلهم يقعون الأوهام والمنزلقات ويقدمون أخبارا لا تاريخية ولا واقعية، هي من قبيل الحكايات الخيالية المبالغ فيها

من هنا وجب حسب ابن خلدون تأسيس المعرفة التاريخية على منهج نقدي يعتمد
على تحقيق الأخبار وإخضاعها إلى قواعد ومب
ادئ واقعية، مستمدة من أصول العادة وقواعد السياسة
وطبيعة العمران البشري، ويعتمد فيها على قياس الغائب على الشاهد وسبرها بمعيار الحكمة والعقل
ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو
هل يكفي المنهج النقدي من تحقيق معرفة دقيقة وموضوعية بالماضي التاريخي ؟ ألا تتطلب
المعرفة التاريخية نوعا من الذاتية والتعاطف لسبر أعماق الوقائع وفهم أحداث الوعي وليس فقط الأحداث الماضية ؟
2

أطروحة هنري مارو

أهمية منهج التعاطف في بناء المعرفة التاريخية

إذا كان المنهج النقدي يوفر الشروط الموضوعية للمعرفة التاريخية، فإن هنري مارو يرى بأنه يلزم أيضا إضافة ما سماه بالشروط الذاتية لفهم الماضي بشكل أفضل

هكذا يكون على المؤرخ أن يمارس نوعا من التعاطف، ويربط نوعا من الصداقة مع الموضوع التاريخي الذي يدرسه حتى يتمكن من النفوذ إلى أحداث الوعي، أي تلك الأفكار والمشاعر التي صاحبت الفاعلين التار
خيين وهم ينجزون أحداثهم

هكذا يرى هنري مارو أنه يمكن إحداث نوع من التضافر والتكامل بين المنهج النقدي ومنهج التعاطف
في بناء معرفة حقيقية بالوقائع التاريخية

غير أن هذا الجمع بينهما ليس بالأمر السهل، ولذلك يجب تجنب التقصير والإجحاف الذي قد يطال المعرفة التار
يخية من جراء تطبيق المنهج النقدي الصارم، كما يجب تجنب الغفلة والتواطئ الذي قد يأتي للمعرفة التاريخية من المنهج الذي الذاتية والتعاطف ولذلك
يبدو أن الرهان هو تحقيق نوع من الذاتية الموضوعية التي تناسب طبيعة المعرفة التاريخية، وهي ذاتية لا يمكن أن تتحقق إلا بالمزاوجة بين المنهج النقدي ومنهج التعاطف

(ص3)

المحور الثاني التاريخ وفكرة التقدم

.

طرح الإشكال
: إن المتأمل في التاريخ يلاحظ ولا شك التقدم الذي حققه الإنسان في شتى المجالات والميادين، لكن ما يمكن التساؤل حوله هنا هو هل يتم التقدم بنفس الدرجة والمستوى في كل المجالات ؟ فهل تقدم الغرب
مثلا في العلوم يوازيه تقدم في الأخلاق ؟ ثم ما الذي يتحكم في سيرورة الأحداث التاريخية ؟ هل تخضع
لمنطق ما ؟ هل يمكن تعقل السيرورة التاريخية ؟ وهل يسير التاريخ بشكل متصل ومتراكم أم على شكل
طفرات وقطائع وقفزات ؟ وهل له غاية نهائية يسع
ى إليها؟
1

التاريخ يتقدم بشكل حتمي ومتصل نحو غاية نهائية

يعتبر هيجل من الفلاسفة الذين يعبرون في فلسفتهم عن فكرة التقدم كما أفرزتها العقلانية الأنوارية،
التي آمنت بقدرة العقل البشري على تحقيق الأفضل والتحكم في الظواهر الطبيعية والتاريخية

هكذا فالتاريخ
الحقيقي وفق الفلسفة الهيجيلية هو ذلك التاريخ الذي يهيمن على الوقائع ويصوغها
ضمن منطقها الداخلي، من خلال تفاعل الشخصيات التاريخية نفسها مع المقصد الخفي الذي يبلوره
المنطق الباطني للتاريخ ؛ حيث يقوم التاريخ وفقا لهذه الفلسفة بتفسير الوقائع واستخراج القوانين
والتنبؤات لما سيحدث

فالعقل كما يراه هيجل هو جوهر التاريخ، ومن ثم فهذا العقل هو الذي يتحكم في أحداث العالم عن طريق التاريخ نفسه،
وبالتالي فكل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقا لمقتضيات العقل الذي يموضع الأحداث العالمية لتخدم قصدا معينا أو هدفا محددا، وذلك
من تحت مظلة التاريخ

إن فلسفة التاريخ الهيجيلية تعتبر العقل نفسه هو من يسير التاريخ، بحيث يرتب أحداثه على نحو يجعلها سائرة نحو هدف أو غاية بعيدة المدى

على هذا النحو، فالتاريخ لدى هيجل هو عبارة عن منظومة تطور ونمو خاضعة لمنطق باطني كامن في الشخصيات التاريخية التي لم تكن وفق هذه الفلسفة إلا أدوات لتحقيق هدف التاريخ السائر بشكل حتمي نحو تحقيق غاية نهائية تتمثل في تجسيد حرية العقل المطلقة

2

لا يتقدم التاريخ بشكل متصل وليس له غاية نهائية

.
أطروحة إدوارد كار
E.H.Carr
:
ينتقد المؤرخ البريطاني المعاصر
إدوارد هاليت كار فكرة التقدم التي عبر عنها فلاسفة أمثال هيجل وماركس، حيث رفض إمكانية الحديث عن نهاية أو غاية معينة تسعى نحوها الأحداث التاريخية،
واعتبر أن هذا النوع من التصور هو شبيه بالفكر اللاهوتي الذي يفترض بدايةونهاية للتاريخ كما
ينتقد هذا المؤرخ فكرة التقدم الذي يسير بشكل متصل ومتراكم، ويرى على العكس من ذلك أن السيرورة التاريخية غالبا ما تعرف انقطاعات وانحرافات وتوقفات، كما أن درجة التقدم ليست واحدة في جميع القطاعات والمجالات بل هناك اختلافات وتفاوتات فيما بينها على هذا المستوى بالذات

ولذلك فبدل الحديث مع هيجل عن معقولية كلية للتاريخ، يمكن الحديث عن عدة تواريخ ممكنة لكل منها منطق
خاص يتناسب مع خصوصيتها الداخلية من جهة ومع طبيعة المجتمعات التي تحدث داخلها من جهة
أخرى

ب

أطروحة كلود ليفي ستراوس
C.l.Strauss
:
لا يرفض كلود ليفي ستراوس فكرة التقدم في حد ذاتها بل إنه يثمن ما حققته الإنسانية من إنجازات باهرة في جميع المجالات، لكنه ينتقد فكرة أن التقدم يسير بشكل منظم ومتصل، ويقول على العكس من ذلك إن هذا التقدم يتم على شكل قفزات وطفرات ويتحرك في اتجاهات مختلفة
.
فليس هناك إذن انتظام وتساوي من حيث درجات الت قدم في كل المجالات؛ فيمكن لدرجة التقدم أن تكون أعلى في المجال العلمي
عنها في المجال الأخلاقي أو السياسي ، كما أن التقدم الحاصل في الدول الغربية ليس هو نفسه
الموجود في باقي الدول الإفريقية أو الأسيوية
بالإضافة إلى هذا فزوايا النظر إلى مفهوم التقدم نفسه تخ تلف وتتعدد؛ وهذا يعني أن ما تراه جهة ما أو مجتمع ما على أنه تقدم انطلاقا من مرجعيتها الثقافية والاجتماعية قد يكون بالنسبة لجهة أخرى انتكاسا و تخلفا، فمن الصعب وجود معايير كونية نقيس من خلالها درجة التقدم لاسيما حينما يتعلق الأمر بالعلوم والمجالات التي تطغى فيها أحكام القيمة وتتغلب فيها المنظورات الذاتية

<u>المحور الثالث دور الإنسان في التاريخ</u>

.

طرح الإشكال

إذا افترضنا أن الإنسان لم يوجد على وجه الأرض، هل كان من الممكن أن تظهر الأحداث والإنجازات
التي عرفها التاريخ الإنساني ؟ بالطبع أن الجواب بالنفي

ويترتب عن ذلك أن الإنسان إذن هو الذي
صنع التاريخ ؟ لكن ما حقيقة أن الإنسان هو صانع تاريخه ؟ هل كل الناس يصنعون التاريخ أم فئات
منهم فقط ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، هل يمكن القول إن الفئات الأخرى يصنعها التاريخ أو أنها تخضع
لمحددات وعوامل لا دخل لها في صنعها ؟ فما درجة نسبة تدخل الإنسان في تحريك عجلة التاريخ نحو
الأمام ؟ وهل وعي الإنسان وإرادته الحرة هي التي تصنع الأحداث التاريخية أم أن هذه الأخيرة هي نتاج
لعوامل موضوعية تتجاوز الإرادة الإنسانية نفسها؟ وهل يمكن الحديث عن حتمية تخضع لها الصيرورة
التاريخية أم أن هذه الصيرورة نتاج لحرية الفاعل التاريخي

1القول بالحتمية التاريخية

أطروحة هيجل

التاريخ يخضع لحتمية صادرة عن عقل كوني
.
يرى هيجل أن تاريخ العالم هو مجرد تمظهر لسعي الروح نحو معرفة ذاتها
.
هكذا يتمظهر العقل أو الروح الكوني عبر التاريخ متجها نحو تحقيق غايات معينة

ولذلك فالصيرورة التاريخية تخضع لحتمية صادرة عن هذه الروح التي تسيطر على جميع مظاهر الحياة البشرية

وفي هذا الإطار يرى هيجل أن أبطال التاريخ وعظمائه هم مجرد أدوات تحقق الروح من خلالهم أهدافها الخاصة؛ فلكل حقبة تاريخية
روحها الخاصة يسميها هيجل بروح العصر، وهي التي تسيطر على الأفراد وتستعملهم لصالحها الخاص
ومن أجل تحقيق إنجازات حتمية لا بد أن تظهر في زمانها الخاص ولو ضدا على الإرادات الفردية
.
إن العقل الكوني يسكن داخل الشخصيات التاريخية ويتواجد داخل لا وعيها، وهو من خلال هذا التواجد
يستخدمها لتحقى
ق غاياته

وما إن ينتهي دور تلك الشخصيات وكفاحها من أجل تحقيق الغايات الكونية
للعقل حتى تختفي من مسرح التاريخ دون أن تحقق سعادتها الخاصة
ب

أطروحة ماركس

التاريخ يخضع لحتمية مادية
.
لقد استبدل ماركس الحتمية المثالية الهيجيلية بحتمية مادية تنتقد الأولى وتقلبها
.
هكذا رفض ماركس أن يكون هناك عقل كوني أو روح مطلق هو الذي يتحكم في الصيرورة التاريخية ويوجه أحداثها، ورأى على العكس من ذلك أن الممارسة المادية المتمثلة في نمط الإنتاج السائد هي التي تتحكم في وعي
الناس وتوجه الأحداث التاريخية

من هذا المنطلق اعتبر ماركس أن كل أشكال الوعي المختلفة، سواء كانت دينية أو سياسية أو فنية أو
غيرها، هي نتاج لأساليب العيش المادية والاجتماعية التي تتجلى في أنماط من علاقات الإنتاج السائدة
بين الطبقات الاجتماعية

فالصراع الطبقي حول المصالح الاقتصادية يلعب دورا كبيرا في تحريك عجلة
التاريخ، كما أن سير الأحداث التاريخية لا يتوقف على وعي الأفراد وإراداتهم الحرة بل إن المحرك
الأساسي لها هي العوامل المادية والاقتصادية التي تتجاوز الإرادات الخاصة للأفراد وتشرط وعيهم

وما دام الوعي مشروطا بعوامل خارجية، وما دام أن الوعي هو الذي يفترض أنه يجعل الإنسان صانعا
لتاريخه، فإن ما يصنع التاريخ في هذه الحالة ليس هو وعي الأفراد بل عوامل مادية واجتماعية تتجاوز
حرياتهم

2

القول بحرية الإنسان في صنع التاريخ
:
لقد تعرضت الماركسية لتأويلات وقراءات مختلفة، من بينها القراءة الخاصة التي قدمها الفيلسوف
الفرنسي الوجودي جان بول سارتر الذي بين أن الفلسفة الماركسية هي فلسفة تدعو إلى التحرر
والانعتاق ، ورغبة الطبقة العاملة في السيطرة على وسائل الإنتاج وتوجيه أحداث التاريخ لصالحها
.
وقد اعتبر سارتر أنه إذا كان الناس يتحركون ضمن شروط واقعية سابقة على وجودهم، فإنهم مع
ذلك هم الذين يصنعون تاريخهم ولا يمكن اعتبارهم مجرد أدوات فاقدة للوعي
.
وإذا كانت فئة من الناس في ظرفية زمنية معينة لا تصنع التاريخ، فإن فئة أخرى تصنعه
.
ومن هنا يظل الإنسان هو الفاعل الحقيقي
للأحداث التاريخية، بالرغم من أنه يقع أحيانا ضحية الاستغلال الناتج عن الهيمنة الاقتصادية
والاجتماعية
.
إن التاريخ حسب سارتر هو نتاج للفاعلية البشرية التي تحقق من خلاله مشروعها الخاص، لكن هذا
التاريخ مع ذلك سيظل غريبا عن الإنسان ما لم يتحرر من الاستغلال والهيمنة ويستفيد من كفاحه ومجهوده الذي سيمكنه من صنع التاريخ وتملكه، وإع
طائه معنى يتماشى مع طموحاته وغاياته
الخاصة